

۲۷۹

کتابخانه  
مجلس شورای  
اسلامی

۱۷۱



۱۹۸۰



۴۵

فهرست کتابخانه  
کتابخانه مجلس شورای اسلامی  
تأسیس ۱۳۰۲  
دفتر کتابخانه  
کتابخانه مرکزی  
کتابخانه تخصصی  
کتابخانه عمومی

بازدید شد  
۱۳۸۱

کتابخانه مجلس شورای اسلامی

تأسیس ۱۳۰۲

دفتر کتابخانه

کتابخانه مرکزی

کتابخانه تخصصی

کتابخانه عمومی

۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰	۱۱	۱۲	۱۳	۱۴	۱۵	۱۶	۱۷	۱۸	۱۹	۲۰	۲۱	۲۲	۲۳	۲۴	۲۵
---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----

۱۷۶۵

۱۹۸۰



۴۹

کتابخانه مجلس شورای اسلامی  
تاریخ ثبت: ۱۳۸۱  
شماره ثبت: ۲۷۷۷

۲۵۵

۲۶۵



۱
۲
۳
۴
۵
۶
۷
۸
۹
۱۰
۱۱
۱۲
۱۳
۱۴
۱۵
۱۶
۱۷
۱۸
۱۹

بازدید شد  
۱۳۸۱

کتابخانه مجلس شورای اسلامی

موضوع

مؤلف

شماره دفتر

۲۷۷۷



۱۷۶۵



۱۹۸۰



Handwritten signature or mark.

Handwritten text in Persian script, likely a library inventory or description.

Handwritten text in Persian script.

۲۵۵



۲۶۵

بازدید شد  
۱۳۸۱

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب: هفتاد و نه اثر از آیت الله العظمی

مؤلف:

موضوع:

شماره دفتر

۲۷۸۸۷

۱۷۰۶۵

بازرسی شد  
۱۷ - ۳۷



۱۷۶۵



سید محمد درویش

این فوجت الزاماً فی این روز  
مقرر شده است که در این روز  
از آن لایق و الاصل الزاماً فی این روز  
مقرر شده است که در این روز  
مقرر شده است که در این روز  
مقرر شده است که در این روز

بازدید شد  
۱۳۸۱

مقرر شده است که در این روز



فی سبب التجرع التجرع

والصحة تسمى واستقاء الفهم على صدق قوله يمكن ان يكون مراده  
ان انتقاء الفهم من افعال الصدق يدل على صدق كل موضع يحكم العقل بغير الكذب  
وهو كل موضع لا يتصور في الكذب فانه كما هو قوله تعالى ان من جعله  
ما جاء به النبي من تصادق في جميع الاقوال ثبت صدقه تعالى وما الى اصل  
ان العقل يحكم بغير الكذب في كل موضع الكذب الكلام المتصور بصدق تعالى  
عما اذا يتصور بغير هذا الكلام من غير من القول لا يرد على الاخبار في  
الكلام الذي اخبر بهذا الكلام من صدقه فانه اذا اخبرنا عن صدقه نفسه  
كما قيل ان المدعي الجليل هو الصدق والكذب احتمال على طاع من مدعيه  
ويمكن الاستدلال على حكم العقل بصدق في هذا الخبر بغير من جميع الاخبار  
ان قوله لا يمكن له فانه اذا العمل بغير الكذب في جميعه ولا يخفى هذا دليل  
يؤيد ان العقل بصدق في كل ما يدل على صدق تعالى من العلم بالاولى والحق ايضا  
ولا فائدة في الاخبار سوى اننا نحن او العلم بغيره وانما انما انما حكم  
العقل وهو العلم بان لا ينبغي ان يصدق من عدم وهو معنى الفهم في هذا ان  
العقل يحكم بغير الكذب خصوصا اذا هو او يمكن مراده ان انتقاء الفهم من افعال

هذا الخبر بغير من جميع الاخبار  
ان قوله لا يمكن له فانه اذا العمل بغير الكذب في جميعه ولا يخفى هذا دليل  
يؤيد ان العقل بصدق في كل ما يدل على صدق تعالى من العلم بالاولى والحق ايضا  
ولا فائدة في الاخبار سوى اننا نحن او العلم بغيره وانما انما انما حكم  
العقل وهو العلم بان لا ينبغي ان يصدق من عدم وهو معنى الفهم في هذا ان  
العقل يحكم بغير الكذب خصوصا اذا هو او يمكن مراده ان انتقاء الفهم من افعال

حسن شيئا  
وغيره اسم ما فيه

تسعى فو بلا فو تسط خبر اخر معلوم الصدق وذلك انه تعالى عن مطلق الحاجة  
للم الكذب ولو كان الخلف له حاجة فربما ان العباد وغيره من الخلق يرون  
وظاهر ايضا ان انصاف الخبير لهم لا يحتاج الى الكذب فان انصاف الخبير لهم  
والصدق هو ما ياتى به انصاف بالكلية او في غير والى في الحاجة فيه  
الى الاخبار بل في الاخبار والالقاء عن غير الاول مما لا يحسن الكذب  
لاجله لان من يخبر فيه الصدق لو وكل الى عمله ويؤيد على سوء ضيقه  
ولا في كفاية فلهذا كان حسنا في مثله هذه الصور يحكم العقل بغير الكذب  
لان جميع لا يحسن انكاره الا بالانقياد اليه بغيره او بالصدق بينه وبين  
قبحه ياتى به او ياتى به وليس في من الصدق بين ما ذكرناه على علمت  
والله وهو ان الكذب في الكلام الكذب والصدق في الكلام  
على مطابقة الغيبة للواقع وبعد ما ذكرنا مطلقا على الاخبار من سوء  
على ما هو به والاضمان لافق ما هو به وهو المراد بالكلية الدليل والكلام  
كما يطلق على ما به الحكم يطلق على التكليف كالسلام بمعنى التسليم وهو امر  
ايضا ههنا فلا يرد ان الكذب في الكلام ليس في قول الاضمان بل في معنى  
الافتقار الى ان يوافق الكلام الموصوف بالكلية فيجوز وان كان  
مستقلا على حسن كالكذب النافع اه اقول هذا انما ياتي على مذهب بعض المعتزلة  
حيث حكموا بغير الكذب مطلقا واما على مذهب الجمهور فلا فائدة قد يرد  
انما يحكم بغير الكذب لانه يمكن انما كيف والشرع قد كشف عن حقيقته  
ان الشرع انما يكشف عن الواقع وليس يكشف عن غير الواقع وقد سبق في  
كلامه رحمه الله ان الشرع الذي يغلب خبره فهو خبره ومن الذين ايضا

حسن شيئا  
وغيره اسم ما فيه







وعد بطین نزد بخت  
السمع و البصیر قد کر ضرر

ونفوذ

ونقول حدوثا للفظ الكاذب عنده في غير المكلف موقوف على اشتغ  
بالذات وهو قيام صفة ناصية هو المعنى الكاذب به والموقوف على المص  
بالذات في مقدوره وانما خبره يكون مكاره ظاهرة وايضا فان قيل  
هذه الالفاظ في الهواء مقارنة لمكان الكثرة في الالاف العبادات التي  
في الالاف السكك من وقائع ولو فرض عدم العباد ولا يلزم ان يكون  
ممكنا فيكون خلقة في بعض مخلوقات موقوف على الالاف واسباب فاجبة  
عن تلك المخلوقات وموضوعاتها وتوقفا على الالاف وهو خلاف غير  
الاستغنى ولا يتم ان الالاف المذهب الاستغنى هو اشتغاء خلق الكلام  
الكاذب الذي يكون في الواقع كلاما ويكون مستندا الى كلام فهو  
له وقع وما يجوز ان يخالف كلاما كاذبا يوجب اليه في الظاهر ولا يكون  
تابعا للكلام نفس فيه فتعني ان ذلك بعضي الى ان يجوز ان الكلام  
ينيب اليه في الظاهر كما حكم به موسى في الظاهر كاذب فاعلمه  
غير مستندا الى كلام نفس فلا يفتح اثبات صدقه في الكلام  
اللفظي اصلا لا يوافقكم بالصدق في كلام لفظي بعيد وتعليق به  
القائه ومن جهة ذلك الالاف انما يقال في كلامه حتى يلزم من  
انتهى منكم حتى يلزم قيامه به في ويكون كلاما بنفسه  
ويعلم ذلك من كلام المحقق والصدوق ويعلم ذلك ببلالة المحقق  
ليس الحكم عليه بالصدق ما يكون له حجة صدق ما يكون له كلام  
حتى يتبين بعض ما خلق الله في الاجسام بعض خلقه الله في  
لجانه ان يكون غير متمسك على كلام نفسه ان يكون غير متمسك على كلام

۱۰۰  
 ۱۰۱  
 ۱۰۲  
 ۱۰۳  
 ۱۰۴  
 ۱۰۵  
 ۱۰۶  
 ۱۰۷  
 ۱۰۸  
 ۱۰۹  
 ۱۱۰  
 ۱۱۱  
 ۱۱۲  
 ۱۱۳  
 ۱۱۴  
 ۱۱۵  
 ۱۱۶  
 ۱۱۷  
 ۱۱۸  
 ۱۱۹  
 ۱۲۰  
 ۱۲۱  
 ۱۲۲  
 ۱۲۳  
 ۱۲۴  
 ۱۲۵  
 ۱۲۶  
 ۱۲۷  
 ۱۲۸  
 ۱۲۹  
 ۱۳۰  
 ۱۳۱  
 ۱۳۲  
 ۱۳۳  
 ۱۳۴  
 ۱۳۵  
 ۱۳۶  
 ۱۳۷  
 ۱۳۸  
 ۱۳۹  
 ۱۴۰  
 ۱۴۱  
 ۱۴۲  
 ۱۴۳  
 ۱۴۴  
 ۱۴۵  
 ۱۴۶  
 ۱۴۷  
 ۱۴۸  
 ۱۴۹  
 ۱۵۰  
 ۱۵۱  
 ۱۵۲  
 ۱۵۳  
 ۱۵۴  
 ۱۵۵  
 ۱۵۶  
 ۱۵۷  
 ۱۵۸  
 ۱۵۹  
 ۱۶۰  
 ۱۶۱  
 ۱۶۲  
 ۱۶۳  
 ۱۶۴  
 ۱۶۵  
 ۱۶۶  
 ۱۶۷  
 ۱۶۸  
 ۱۶۹  
 ۱۷۰  
 ۱۷۱  
 ۱۷۲  
 ۱۷۳  
 ۱۷۴  
 ۱۷۵  
 ۱۷۶  
 ۱۷۷  
 ۱۷۸  
 ۱۷۹  
 ۱۸۰  
 ۱۸۱  
 ۱۸۲  
 ۱۸۳  
 ۱۸۴  
 ۱۸۵  
 ۱۸۶  
 ۱۸۷  
 ۱۸۸  
 ۱۸۹  
 ۱۹۰  
 ۱۹۱  
 ۱۹۲  
 ۱۹۳  
 ۱۹۴  
 ۱۹۵  
 ۱۹۶  
 ۱۹۷  
 ۱۹۸  
 ۱۹۹  
 ۲۰۰



نفسه وميثاق كذب بلوا ذكرنا من الكلام الذي يصيد في كذب الكلام  
الذي يصيد وعليه نقا بسبب إيجاده انه مستحقر وقد علم باجماع الاشياء  
انه مستحقر وقد علم باجماع الانبياء والتواتر عنهم ان كل كلام اظهره الله  
ان الكلام اظهره الله على سبيل عرفا اعاده فهو مستحقر به فيكون  
مستحقر به فيكون صادقا لاستلزام الكلام النفسي استلزام كذب كبره  
وان لم يقدل الجوف على انه مستحقر به اذا قضى ما يدعي عليه الجوف انه صادقا  
لدعوى النبوة وتعليمه بصدقه فهو لا ان الخبر الذي يقتضيه الكلام  
صادق البتة لا نقول اما ان يكون ايجابه الكلام النفسي لملازمة  
يجب ويكون الكلام اللفظي ملزوما للكلام النفسي او يكون مصدا  
ايها في اتفاق دل عليه التواتر والاجماع المتكفلان على الاول اذ لم  
يذكرنا من متناقض خلق الكلام الكاذب في الاجسام لمادة وقد قد  
خلقه له على الات وسباب وعلى الثاني لا يكون كذب ذلك الكلام  
اللفظي يستدل به متضا واغنى عن الشرح ان الله متناقض لا يخرج  
عنهم وقد علم لا يخفى ان كون كلامه متناقضا على كلام نفسي انما  
من التسع عندهم فاذا الدليل على وجوب الاعيان والتواتر عنهم  
كما سبق في الشرح والسمع قد علم بصدقه بدون حاجة الى التاكيد  
النفسى على ان التواتر منهم هو انهم مستحقر به مستحقر وطابق هذا القول  
منهم دليل الكلام النفسي ومن العاقل ان هذا القول منهم ان كان من  
تلقاء انفسهم فيه ويستدل الى الذي لم يكن فيه دليل الجوانحنا عليهم  
فيما لم يستدل الى الذي ناقوا واغفلوا عنه في وجوب استناد اقولهم

Handwritten text in Arabic script, likely a list or index, with some words underlined. The text is written in a cursive style and includes names and titles, such as "الشيخ" (the scholar) and "المرجع" (the reference).

شعرا

جموعا الى احدى واذا كان من الوجه وقع الاستدلال به على صدق كاذبا  
وهو ان قلنا لعل صدق هذه الافاظ التي يتبدلها على وقت الكلام  
النفسي ثابت باجماع الانبياء الذين ثبت صدقهم بدلائل الحجج  
صدق عيون ثابت بهذا الدليل نعم يلزم ان لا يمكن الاستدلال  
على الكلام النفسي بموجبه هذا الدليل وهو غير مضر في الدليل الاول  
غشية منه قلنا الفاعل من هذه الكذابة كلها او بره على دعوى واحدة  
فلما كان مدلول الدليل الثالث ما كان الاول ايضا كذلك فبره  
ساذكواه وان تمام كون الدليل الثالث دليل على الزيادة على دعوى هذا  
المجرب المهيي وعنه شئ اخر وهو ان الكذب في الكلام النفسي واقع  
البته لبقية الكاذب على سبيل الحكاية وقد تصور عندهم ان الكلام  
النفسي هو المدلول المطابق للكلام النفسي فوجب قيام الكذب  
بثباته كونه مخرج الكلام النفسي اقام بذاته والزام ان الكاذب  
العارض بمعنى اقام ماضيا بتمامه ف ولو قيل بان الكلام النفسي  
ليس مدلول مطابقا للفظي بل هو مدلول التوافق لمع كون ذلك  
ما ضر حابه منهم ببيان اصل الدليل لان مدلول الكلام النفسي  
الكاذب الزاميا يكون نقضا البتة والزام ان يكون العام باثباته  
العالم وكذا ارادته نقضا فان كلامها مدلول الكلام النفسي انما  
الزاما اما الاول فلان علمه تعالى بذلك الكاذب كيانهم ولما انشأ  
فلا يحدوث باجمها واجبا للاختصاص الى ارادته على ما قد علم على  
واذا ثبت ان قيام العنفي الكاذب بذاته واجب انما يبين انه

كذبا لتمام بطلان الكذب ان كان محكما لم يكون نقضا وان كان على غير هذا الوجه  
يكون نقضا فان الكذب ان كان نقضا امتنع قيامه مع غيره على وجه  
كان ان لم يكن نقضا لم يكن محكما في نفسه وبذلك الله تعالى لو قيل  
ان الكذب نقض بل ان جعل في نفسه ظهرا فارق فان الكذب لا يكون  
والفائدة هو الصنيع دون حكمه فان قيل اللازم ان لا يكون  
صفته صفة نقض وانما لا يكون ما يحل اليه صفة ما بعد ان  
فمنع في الكذب من الكذب من النقص نقضا وكذا الخلل في البطلان هذا  
مع انه ظاهر البطلان لا يثبت المثل على نفسه فان اللازم من كذب  
الكلام للغير ليس الا نفي الكلام النفسي له وما يكون كلامه النفسي  
بتمامه كاذبا فلا فان الكلام النفسي في نفسه في مدلول الكلام للغير  
مضاد عما ان يكون مخصصا في مدلول الكاذب منه **والسؤال**  
والذي ان الكذب به هذا سبق على ما ذهب اليه الاشاعرة من وجوب  
الكلام النفسي والافلام ما من ان يقوم ببيان شيء واحد عنان احدهما  
صادقا او كاذبا ولا يلزم اجتماع الصدق والكذب المتقابلين في شيء  
واحد واما الصدق والكذب بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو عليه فلا  
عن الشيء على ما هو عليه فلا يتقابلان في شيء من اقسام المتقابل فعلى هذا  
لا يمكن الاستدلال على هذه المقدمات التي يتطرق اليها المنع بل ان  
ان يقول لو انصف الكذب بان ان لا يصفى الصدق صلاحه ان بطلنا  
نقضا اخيرا بالصدق في كلامه كائنات التوحيد والعدم والصدق  
وغيره لا في هذا يتوقف على بطلان هذه كلامه كائنات التوحيد

ثم وهو انما عليهم بالحق والامانة وهو دليل مستدل على صدق ولا  
يحتاج فيه الى اخذ مقدمة اخرى ولهذا احتج الى ان لا يوجد في غير  
المقدمات العقلية لا نقول دلالة الحق والامانة على كونه كلاما  
نقضا واما ان صدق قولك على ما في انما قالوا هذا في هذا القدر  
لم يلزم جعل الدليل الثاني جزء الدليل الاول على ان كلام الله انما انزل  
على نبينا عليه السلام كونه سحرا ليدل على كونه كلاما ثم قالوا هذا كونه كلاما  
لم يخرج الى اخذ امرنا يد على حال الكلام ومقدمة اخيرة من موهوب  
وايضا يمكن ان يقال قد عرفت ان الكلام علم فحيث يمكن ان يخرج عنه وكذا  
في انه لا حاجة الى هذه الكيفية بل يدعى انما استلخا من علم الانسان  
كلها في منها خلاف البديهة وهذه المقدمة اظهرها اذ عرفت وانما  
على تقدير اخباره بالصدق ما انما ان يكون الكلام النفسي  
الذي هو من قوله طارنا او قد يمان فلنا انما حدوث لزوم حدوث  
كلامه ثم وهو باطل وايضا يلزم ان يتعد كلامه ثم فيجب دفع المحذور  
الاخر ان يؤول الكلام القديم حتى يكون ذلك الكلام لمحدث مكانة لا نشأ  
اتحادا لحدوث مع القديم وان قلنا ان القديم لم يقدد الكلامين او اجتماع  
الصدق والكذب المتقابلين او خلاف ما فزع من تحقق الكلام الكاذب  
القديم ولم يلزم زوال القديم بالعدم الثاني وعلى قوله طارنا  
فوز الصدق انما يحتاج اليه لا لبطال احتمال القديم ولا حاجة فيه الى  
فوز كون الصدق مقابلا لذلك الكذب بل الصدق المقابل للكذب مطلقا  
كاف وايضا طارنا ههنا عندنا انه هو حدوث الكلام النفسي وطارنا



فأنفق عليهم وراح التهم بعد ما لا تنزل الإخوة من كذبهم وهذا  
 القبيح من أن يبلوا به على دليل الحق كذا كذباً فأنفق عليهم فحينئذ  
 قيل له لا يجوز كذب الصدقة قبل أن لا تكون له دليل على كذبها  
 البعض الوجه الثاني عشر في حجة صدقة واحدة بعد عدة إجابات  
 فتبينت قضية أخرى قلنا هذا الحق لم يرد على هذا الدليل سواء قبل الصدقة  
 بذلك اعتباراً لأن القضية الموصوفة بالصدق غير الموصوفة بالكذب  
 لأن الموصوفين بالصدق الكاذب كذا في جوابه وإن روي هذا اللفظ الصادق  
 لما يراه الشافعي في الأولى لا يوجب التهم وهو المصدق لغيره وكل من  
 لم يتأكد من جعل الكذب صادقاً لا يتأكد من صدقه وانما  
 التأكيد رجوعاً إلى الوجه الأول أو الثاني فلهذا لم يرد كذباً في  
 الوجه الأول من الدليل ولا يتم بدونه بل هو في الثالث فإن صدق الصدقة  
 إذا اختلف في الصدق لا يكون جزء من الدليل في المقضية الباقية  
 في الدليل وهو أن كان الاختلاف ما لم يرد الخبر وصدق كذا في  
 العلم به على العلم بكون الكذب نقضاً لغيره من المصنفات كذا في  
 الإيضاح فلا يكون جزء من الدليل الثالث وإن راجع إلى صدق الصدقة  
 وإيضاحها لا يمكن كذا في كذب صدقة في الدليل الأول على وجه  
 الأولان ليست إلا احتمالاً وهو خلاف خبرنا في الصدقة في الدليل  
 الثاني فإنه يمكن فيه الخبر الجواب كذا في صدق الصدقة لا يحتاج  
 فيه إلى معنى لغيره وإنما يحتاج إلى معنى عدم الصدقة في الصدق  
 غير المقصود المصدق في الدليل الحق كذا في كذب صدقة كذا

عليه

عليه ما فيه من المنع أنه لا يخفى أن المنع على هذا الدليل ليس بيمين  
 وبينها أصل وانما يتوجه على تقدير إبطال الفرق بينهما وهو من الصدقة  
 وهو وقد ذكره الشافعي في هذا المنع الذي لا ينافي لا يتجسس له أصل  
 وتفصيل أجزاءه في هذا الوجه إن شاء الله فأنقلت لربنا هذا  
 الدليل في اللفظي بوجه إن كان على تقدير عدم كذب كذا الكلام النفسي  
 انما يلزم استلزام الصدق للزعم صدقاً لكلام النفسي الصادق و  
 صدقاً لكلام النفسي كذا لا الغيبة قلت قد عرفت أنه لا يتم على أصل  
 الدليل ولا على كذا في كذا الكلام النفسي الشافعي فلا يجوز والله  
 صدقاً لللفظي بوجه كذا إن كان على تقدير عدم كذب كذا الكلام النفسي يحصل الدليل  
 تماماً على كل حال فإن صدق الكلام النفسي لا يتوقف على ذلك كذا في كذا  
 اللفظي الأول ولا يمكن هنا ما ذكرنا سابقاً من بناء الكلام على عدم  
 الكلام فإن كلامه اللفظي لم يصل أحد بوجهه المرجح والحق  
 أنه العلم أنهم اختلفوا في حصول النتيجة بعد الدليل فذهب بعضهم إلى  
 أن حصوله بعد واجب عقلاً وذهب الآخرون إلى أنه واجب عاقل  
 لأنه لا بد من تباين ما فاضله عقيب حصول الدليل وقد كان يمكن أن  
 يحصل العلم بواحد وأما الدليل وصدق صدقاً من ملاحظ  
 الصدق التنجيز ثم أنهم اختلفوا بعد اتفاقهم على أن العلم بالنتيجة  
 يحصل بعد العلم بحصول العلم بها العقل ما عقلاً أو عاقل في أنه  
 هل يحصل بعد العلم ببلوغها العاقل والاصل بعد العلم بالمراد  
 بالزعم العاقل ما يتحقق حصول الزعم بعد إتيانها ولا يختلف





انما العلم من غير حجب فلا امر فقلنا لا يتبين ان العلم  
 كالحصول منه وعليه نفس الكلام في افاق البرهان ويجوز تفسير كون  
 ذلك الحق عاودته باننا لم نوجز اننا عاودته بل ان العلم حجب  
 مساعده على ان العلم هو الحجب فالجميع الصواب عنده ما عاودته  
 المعنى والكلام في العلم العاود بالمعنى الاخر وانما عاودته في  
 العلم بالعادة في العام اتفاقا وليس وقع العادة المذكورة في  
 العلم سبحانه العلم بالعادة في العلوم اما العادة كما في قوله  
 العادة ما لا يكون له عاودا ولا نقول ان العلم بالعادة هو العلم  
 ان المتكررين لا يجوزوا ولا يكتب اليه وان الملك لا يعلم عاودا منه  
 العاودا ولو اهتم هذا الامرين وتيقنوا بعدد من اعماره لم يكن  
 والحرف بان العلم بالعادة هو العلم بالعادة انما اخذت في  
 اسات اليربع ان ليس ما زوا الفنا من زوا الفنا انما يكون العلم  
 في العلم بها عاود روية وان المتكررين ما زوا اصل الامر او  
 انما لا يكون العلم بها عاود روية وان المتكررين ما زوا اصل الامر او  
 ان يكون دليل العلم من عاود في الواجب عاود عاود العلم  
 والمداول وما يكون هذا التكرر والدان من علم اقبل لا تكرار  
 وكما العلم به في العلم من العلم من العلم من العلم من العلم من العلم  
 تكرار وعادة من العلم فان العلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم  
 بين الامرين باحد الوجهين بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم  
 بعد وفيه ايضا فان العلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم

الحقانية ولا يجوز له ان اشرعها لغيرها عند الحاجة الى العلمين له في عدم  
 العلم بغير ذلك والوجه الثاني من ثمانية خاصية منها العلم بغيرها  
 المخصوص على غير وجهه من اشد العلم والبرهان عليه وهذا من انوار  
 انوار الحقانية على ان حاكمه صادق ذوا علم وهو انه ان سلم من غير حاكمه  
 اسلم وليد علمه حتمه فمقتضى ان اوما ان فعله صادق وهو ان علمه  
 الواقع فلا يوجب اليقين بل الذي يوجب الشرح في حكمة الملك وحكمه  
 واجتماعه بان يقوم ويقع على امره ثلث مرات وفصل الملك ذلك فاما  
 له بعد فانه انما يفيد العلم عادة تكونه صادق في دعوى رفاة وادان  
 ما يقع له الجبل في نفسه او من اجب من اشد فهو مطابق الواقع فلا يفتقد  
 البتة في انشا واقعا لا لا من قبل الله نعم قد وعدا بالان من قبل  
 فلم يثبت صدقة في خبر الذي ذكرناه وايضا روى تصديق الحاجة  
 وتصديق النبي في قوله واما له من علمه ما يكون من قبل الله تعالى  
 برود وهو وعد بان لا من قبل الله تعالى فثبنا واما ان كان من عند  
 فهو ما يقع في العلم في ان لا يكتفى وانما يقع في خبره وقد كان يصيب  
 ويخطئ ويرجع الى غيره وكان يرجع الى راجح حاجة القول لغيره ورجع  
 الى قول الصادق في ان اقام الامانة والادب ورجع الى الحق من ايمان  
 القول الى بره وكان يرجع الى القول من ثلثا بكثر ارضهم ان صدق كل  
 من قول نفسه ومن علمهم بالبرهان وكل ذلك قد عناه لوجه واستدلوا به  
 على هذا الكلام والاصول ثم ان قولنا اجماع الصالحين هو وصف  
 المستكمل الى اجماع الصالحين هو وصف له لاطلاقه لا لا يمكن ان يكون







Handwritten text in a cursive script, likely a signature or a note, written diagonally across the page.

المستند الى الفئات لا يقع في الوجوب الفاضل كاهل المسند  
 المتبادر في حيث لا يؤول الى الفاضل فلو استند وجود الفئات  
 مستقلا بقا التي هي واسطة مستندة الى الفئات لا يقع في الوجوب  
 الفاضل ولو ان استثناء الوجوبية ابتداء واستمرارا الى الفاضل  
 او بلا واسطة وبما عامر فيكون الذات محال ان ما يستند  
 اليه لا يوجد بانفسه يجب ان يكون موجوبا سابقا بالذات على ان  
 المستند وبما عامر فيكون الفئات وجودا وجوبيا بنفسه  
 هذا غير ما ذكره المذاهب فيكون جليها بان قوله انه لا بقا  
 استنادا الى الفئات لا يزعم المحذور المذكور فيكون مستندا الى  
 غيره واستند موجوبه بغيره الفاضل المستند لغيره ايضا محال  
 بهذا هذا الظاهر وذكر الثاني لكن لما كان زعمه تعالى بين يده  
 القيام استناد الصفات لغيره مطلقا الى الذات كان متسكنا لغير  
 اولهم اعلم ان الزيادة في هذا المقام هو عدم زيادة البناء على الذات  
 بان يكون من الصفات الزائدة على الفئات ومن الوجوبات الغريبة  
 فلا يصح ما قاله البعض من ان بعض الدلائل لا يدل على الذات وهم  
 الزيادة على الوجود على الفئات وما بيني ان فيه عيبا ان هذا  
 الدليل لا يوجب على تفسير البناء بالوجوب في الزيادة الثاني اي  
 باستناد الوجود على ادعاء احد هذين المعرفتين الوجوب الفاضل  
 يستلزم ان يكون الواجب قابلا للزيادة واستند الوجود ان او اياها  
 مستفاد في ذلك فغيره سواء كان بها وبين الوجود او غيره



فانما لا يوجد لما لم يكن محتاجا الى غيره فلو لم يكن باحد من ذلك لكان  
مستغنيا عما يحتاج اليه والادام انما كانت محتاجة الى غيره فلو لم يكن  
المعلق ضرورة بان هذه العبادات لا تسمى عبادات الا بالاعتقاد بالوجود  
الوجود وعلله فلو لم يضاف الغايات بالاعتقاد بوجود العبد  
كما قرنا انهم ان يكون الوجود ايضا معللا به وان لم يكن معللا  
به فلا واستغناء انهم كون الوجود معللا به وان لم يكن معللا  
الغاية الدليل وان كان الوجود ذاتيا فليكن كون الوجود ذاتيا  
فليكن كسر التفسير ولو لم يكن الوجود ذاتيا فليكن الوجود ذاتيا  
يتوقف هذا المقام على ان الدليل لا يتوقف على تفسير الوجود بالوجود  
فانما انما الذي وضعه الخواص في تفسيره فليكن الوجود  
بطلان الوجود في الزمان الثاني في الحكم انما كانه متينا على  
تفسيره فليكن الوجود ذاتيا فليكن الوجود ذاته في تفسيره  
ثانيا انما هي متعلقة بغير اعتبار الوجود في تفسيره ولا يتوقف  
ان يكون المتعاقبات فيها باعتبارها باعتبارها باعتبارها باعتبارها  
ومعها المتعاقبات باعتبارها باعتبارها باعتبارها باعتبارها  
لهذا المعنى فليكن المتعاقبات باعتبارها باعتبارها باعتبارها  
لانما قيل الوجود بها باعتبارها باعتبارها باعتبارها باعتبارها  
واشكاله كونها باعتبارها باعتبارها باعتبارها باعتبارها باعتبارها  
شكلا كما علموا بها باعتبارها باعتبارها باعتبارها باعتبارها باعتبارها  
حسب علمهم الزيادة لعلها لعدم شغلها الزيادة فليكن المتعاقبات

Handwritten text in Arabic script, likely a continuation of the previous page, written in a cursive style.

الان كانت معتبرة فمفعولها السبيل على هذا التقدير كذا لا معتبرة فيه كونه  
صفة والمراوغة الصفة الزائدة فكذلك لم يمتنع من السبيل كذا  
لم يمتنع من كونه صفة فاما مفعول الصفة الاذمة من السبيل كذا فخط  
غير الزائدة والاذمة من كونه صفة بالمعنى الذي ذكرتم ليس بغيرها  
او غير ما ذكرتم من الاول وانما يكون المعنى اعتبارا لتعليلها على هذا  
واستثناءه حيث ذكرنا التوجع ان الذي انشاها الله تعالى  
انقضاء في وجودها او قول غير هذا انما ليس لنا الاستناد الى ذلك  
الى ان كانت تنافي الوجود بالواجب بالواجب في الاول ما استقام ذكرها  
سابقا من دليل الوجود بالذات بواسطة وفيها من مقول وما  
اورد عليه من نظير فيها ما اوردنا من هذا الكلام يحتاج الى ان  
يكون البقاء عين الوجود لما عرفنا لتعليل كونه تعالى اقامته  
فبما ان كونه موجودا مستغنيا لوجوده ايضا على ما نورد في الفصل  
بالوجود في الزمان الثاني اذ لم يحصل لي محجة الى امر سوى الوجود على  
في انقضاء البقاء فلو ان البقاء من على الوجود او كونه من على  
البقاء البقاء وقدر في زمان كان التوحيد يوجد اخر هذا لا يتصور  
الاكثر ان يكون نظائره الى اصل هذا الوجه الذي لا يوجد في نظائره  
بالمعنى المذكور اما على تقدير ان هذا المذكور فلا وجه لكثرة اصله  
واما انما افلح الوجه الاول كعرفت وتوقف على ان يكون الوجه  
غيره اريد على انقضاء المذموم كونه من الوجود بل عدم زيادة على  
الذات فلا شيء المقصود من كونه من الوجود بل يحتاج الى ان يشأنا الاول













على انكار الوجود حتى انما يدل على ان ذلك هو كون الموجبة بذلك المعنى  
ثم ان الدليل الدال على كون الوجود مع الوجود يقتضي ان ذلك هو كون هذا المعنى  
الذي يكون الوجود به معناه الذي يقتضيه كون الوجود مع الوجود  
كان هذا المعنى الواحد معناه هو كون المعنى الواحد مع الوجود يقتضي  
انما يمكن على وجه الحقيقة التي هي التي يقتضيه ان ذلك هو كون هذا المعنى  
الفضل فيكون الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود  
وكونه في الحقيقة مع قطع النظر عن كون الحقيقة مع الوجود مع الوجود  
ان يكون هو ايضا واجبا فيكون الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود  
الوحيد بين هذا المعنى والوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود  
يكون في الحقيقة مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود  
خلافه العزيم واقفنا ان الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود  
في الحقيقة مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود  
الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود  
وحقيقة سكرابا في الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود  
يجيب ان يكون حرا في الحقيقة مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود  
الدال على الحقيقة مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود  
ليس مستندا الى الذات الواجب على الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود  
ذلك وما ادعى من ان الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود  
بين وبين الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود  
تدبر في تمامه بل انما لا يكون مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود

كما لا يقتضي المعنى ثم هذا يقتضي ان ذلك هو كون الوجود مع الوجود مع الوجود  
سكن بين الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود  
ومن قوله والكنة ايضا على ان ذلك هو كون هذا المعنى في الحقيقة مع الوجود  
لاقتضاه ان ذلك هو كون الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود  
ان يقتضي شيئا كالحقيقة في فواتح الحقيقة مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود  
شيئا هو بالضرورة الى الواجب الذي هو عبارة عن حقيقة الوجود مع الوجود  
انها واقفنا واقفنا واقفنا واقفنا واقفنا واقفنا واقفنا واقفنا واقفنا واقفنا  
التردد او المتعدد مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود  
شيئا واقفنا واقفنا واقفنا واقفنا واقفنا واقفنا واقفنا واقفنا واقفنا واقفنا  
ان يكون الممكن والاستعداد في كون الممكن مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود  
انا الوجود الحقيقي الذي في حقيقة الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود  
شكلا يمكن ان نقول ان هذا الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود  
والا يقتضي اننا ان الحقائق التي هي في الحقيقة مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود  
لان هذه هي العزيم واجبانه ومعنى ان هذا المعنى يجيب ان يكون في الحقيقة مع الوجود  
الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود  
في الحقيقة مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود  
مرور من الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود  
ذلك انه التقدير ان الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود  
على حقيقة الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود  
على تقدير كون الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود مع الوجود









الصانعين على وجه الماشي المتألمين في شق من شقين ليسا متعينين على وجهين  
 كما لا يجب ولا سيما الذي هما من شأن الملتزمين في الملتزمين على وجهين  
 وهو فلا يتم المدعى ان لا يكون على وجهين المستغنى ايضا <sup>المدعى</sup>  
 ان الواجب لا يكون مكملا له اقول الحق في حق التركيب ان يستلزم <sup>يكون</sup>  
 ذلك بل ان كان الواجب مكملا له اي تركيب كان فاما ان يكون كل <sup>الجزء</sup>  
 واجبا لوجوده او لا يكون والشافعي لا يمانع من ان يكون جزء التمام  
 مستقرا له وهو ظاهر على ان يكون في الوجود واجبا ومستقرا له  
 سواء كان ذلك الواجبان مستغنيين احدهما عن الآخر او لا مستغنيين <sup>في</sup>  
 بوجوه وان كان المستغنى لوجوده على وجهين المستغنى المستغنى المستغنى  
 والجزاء مستغنيان عن الحاجة الى التمام في ذلك التركيب والجزاء  
 على ان هذا الاحتمال الذي احتمل كون الواجبين مستغنيين بحسب الوجود  
 لا ينشأ منه التعارض في وجهين مستغنيين كما لا يخفى من ذلك  
 التوارد فلا خلاف انما هي بين الواجبين بمنزلة العلة الكافية والجزاء  
 لها وجه واحد وهو ضرورة مستلزم للاحتياج الى الغير وهو المستغنى  
 لذلك لا يوجب في استلزام التركيب عقلنا ان الطلب وسابغ واحد  
 واجب التمام به بالذات المستغنى المستغنى المستغنى المستغنى المستغنى  
 الواجب في تمام <sup>الشيء</sup> الواجب لا يكون في الموضوع اذ في هذا  
 على ان التعارض الذي المذكور لا يدل على ان يكون مطلقا ما لا يشك في الوجود سواء  
 كان في الموضوع او لا والدليل العام ان من كان له ما في كذا كان وجوده  
 مستلزما لبقائه ذلك المانع بغيره فلا يكون واجبا ايضا لزم التعارض ايضا

ان كان ذلك المانع واجبا لزم بقدر الواجب مع استغناء لان احد العلمين  
 مستغني عنه وكل منهما واجب وان كان مستغنيا فلا يمكن ان يوجد التوقف عليه  
 على وجود الواجب كونه مكملا له وعلى وجهه كونه مكملا له والموقف  
 على التعيينين والمزعم لها قسح الوجود اما ان يستغنى بالذات وبالغنى  
 فلا يلزمنا ويكتفي به ولم استلزم وعدم استلزامه من حيث قدم العلة  
 انما هي عند العلة مستغنية كما كان هذا هذا غير محتاج اليه لان غير  
 المتكهن من الكان وانما كونه لا يتوقف على كونه لا كانه مستلزم  
 ان ايضا قد اذ ان محتاج الى الكان في ترتيب عليه استغناء الكان  
 عند تحقوله في الوجود مع ذلك لا يوافقه في هذا المعنى المستغنى عن حكمه  
 باستلزام المستغنى من الواجبين مستغنيين مستغنيين مستغنيين  
 الغير المستغنى في قوله مستغنيين مستغنيين مستغنيين مستغنيين  
 من الواجبين يكون مستغنيين مستغنيين مستغنيين مستغنيين مستغنيين  
 انما محتاج الى ما عدا نفسه وهو المراد بالغير فذلك الغير اما واجب  
 او ممكن وعلى التعيينين يلزم الاحتياج الى الواجب وهو خلاف الحق  
 والمسئلة سقيمة على التوحيد ولا يلزم من احتياج الواجب الى  
 الغير لان المفروض انه لم يكن واجب والمستغناء الكان منه كان  
 كل واجب وقيل ان اراد بالواجب الواجب المعين ان لا يكون به  
 المطلق لم يحسن الترتيب في الغير بانه اوجب او ممكن بل يتعين  
 كنه ذلك الغير فكذلك المستغنى من الواجب يمكن واجبا او مستغنى  
 في الواجب المستغنى فلو كان المستغنى من الواجب مستغنيا لزم تحقق

يمكن بلا سبب وشك حال وجب ما لم يتعد الواجب وهو لا يتعد في غير  
 لأنه انما يتم الواجب بالغير غير الواجب لكون الواجب المعين كذا  
 ان يكون غير ايضا وليا واما الواجب المطلق فهو الواجب المطلق  
 لا يكون ان يكون واجباً وهذا قاسداً فلا قلن ان الواجب المطلق  
 ههنا غير ممكن لان استثناء المكان من مطلق الواجب غير لازم  
 فهاهنا فيه على المعروف والذى يظهر من كلامه انه لا يقع في  
 اسكن هو الواجب على الواجب المطلق واما انما قلنا ان الواجب على  
 غير الواجب المعين واسكن استثناءه الى الواجب كونه غير الواجب  
 فكيف يلزم من استثناءه الى الواجب او الحكم خلاف المفروض واما  
 انما قلنا حل الواجب على غير الواجب انما يلزم ان كان الواجب في قوله عاصه  
 واجبا الى الواجب وهو عاصه باقيا لسانه في الواجب على ما ذكرناه  
 ولنا سلم لو لم يكن الممكن اه الظاهر ان يمكن المنع لو لم يكن الممكن هو  
 الواجب ايضا لان تقدم الممكن لكان منقوضا عليه عمل كالحق في كلامه  
 في المحذور وانما لم يرد في ما ذكره المستعمل من ان المحذور ان جواز  
 شيعة لحال لا يتلزم جواز جميع افراده واستثناؤه هو جواز الطبيعة  
 المذكورة ومنه لا يجوز جميع افراده ومنه فيلزم من اطلاق التخيير  
 وقلة الواجب استحالة الاول محذوف من العلم القائل بالبعد المحذوف  
 المداخل للجسام واستثناء الثاني من غير المحققين من الواجب القائل  
 بغيره تعالى في جميع المظاهر تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا  
 وفيه بينا ان العلم بالحدوث لا يورث العلم بالشيء بل لا يمكن ان يكون الا

مع خصوصية الحدوث والكان وغيره في وقت لا ان يكونا كاشا في غير  
 فيحصل ان يكون تخيرا زمانا ضرورة وفقا لاسانهم ايضا فانهم يرون  
 لغيره والحدوث في الكل هو في كيفية الحدوث وهذا التخيير انما  
 انما يتم اذا بطل تعاقب الحدوث عليه الى الابد لانه لا يشر الى ان  
 الدليل عليه لو يتم في مسألة قيام الحدوث في زمانه تعالى فكلما اقفى بوجهه  
 انما كثر يتم على وجه المعص من غير ان يراهم ابطال العلم في  
 الامور المتعاقبة ايضا فاما ان لا ينقسم وجه يكون جزء لا يفرق  
 اذ في الشارح فيكون وجه تعاقب القائلين بالجزء الغير المنقسم وهذا  
 كان الغير دحانه او لم يكن واسطة بين الجزء والجزء فان اكدوا من  
 جزوه واحد جسم منقسم في ابطال الشك في ابطال ما شك في كونه  
 مستمرة فان كلامه يرد على الكلام على ان لا يلزم الاستدراج من شدة  
 انما كثر الجسم فالحال انما يبين على هذا المذهب وعلى القول بالحدوث  
 على التركيب الخليل من الاجزاء المتمازرة وعلى ما ذكرنا من ابطال العلم  
 مطلقا بقاؤه في شدة ايضا وهذا الدليل هو المناسب الى ان يحصل  
 في التخيير من وقوع الواجب وعلى في الجواهر حال اما ان يكون  
 موقوف في مادة او موقوف في موضوع والممكن في غير وقت الثاني  
 وذلك اقتضاها عليه ظاهر في الدليل الاول والقسم الاول منقسم  
 عند القائلين بمر في الجواهر فيبطل بالدليل الدال على وقوعه في  
 قضا الدليل من غير وجه منها منع استمرار انقسام الجواهر  
 لها على الاطلاق ومنها استحالة التقدير في غير ما اشترطه العلم









المتكثرة لا يكون باس ويحذر وانما انما كان بعضها من الانا فالتاثير  
 جوهرا لا اثاره صديقه كما ان العلم لا ينفصل عنه النفس وكما ان  
 الصاير الى الفتي لا ينفصل عن العلم فلو ان رتبة على سبيل الارباع  
 لما ثبت عليها انما يجب بما انكنا فانها لم يثبت عليها الفوايد انما  
 الى الصاير فلا يمكن ان يكون الكلام في ان الارباع ليس نقسا ولا  
 حيد ولا فصل على سبيل الحديث وانما هي حيد على سبيل العلم لا على سبيل  
 انما يحكم العقل يكون على الاثر فانه الفاعل عليه الفاعل يكون على الاثر  
 عليه الفاعل فلا يكون سادرا من فاعل وانما هو على سبيل العلم  
 انما هو من سبيل العلم وانما هو من سبيل العلم على سبيل العلم  
 اما ان يكون قد ثبت او حاد في الاول لان الصفة القوية اما ان يكون  
 او يثبت على حاد في الاول وانما هو من سبيل العلم وانما هو من سبيل العلم  
 لما ثبت من سبيل العلم وانما هو من سبيل العلم وانما هو من سبيل العلم  
 فكما ان الصفة لا ينفصل عن النفس وانما هو من سبيل العلم وانما هو من سبيل العلم  
 وانما هو من سبيل العلم وانما هو من سبيل العلم وانما هو من سبيل العلم  
 فليكن المتكثرة من سبيل العلم وانما هو من سبيل العلم وانما هو من سبيل العلم  
 انما هو من سبيل العلم وانما هو من سبيل العلم وانما هو من سبيل العلم  
 وبها استدل ان لا يكون في العلم انما هو من سبيل العلم وانما هو من سبيل العلم  
 انما هو من سبيل العلم وانما هو من سبيل العلم وانما هو من سبيل العلم  
 انما هو من سبيل العلم وانما هو من سبيل العلم وانما هو من سبيل العلم

الطريق ونحوه كما في قوله في الواقع ونحوه وانما هو من سبيل العلم  
 عدم احتياج تلك الكالات نفس والاشد انما هو من سبيل العلم  
 انما هو من سبيل العلم وانما هو من سبيل العلم وانما هو من سبيل العلم  
 فنفذ في قضاها وبذلك يستدل على انما هو من سبيل العلم  
 احتياج الى القاطب تلك الصفات بل يمكن ان يكون انما هو من سبيل العلم  
 عدم صحتها سابقا الى انما هو من سبيل العلم وانما هو من سبيل العلم  
 سبيل الى معرفة النفس في سورة استماع انما هو من سبيل العلم  
 انما هو من سبيل العلم الى معرفة النفس في سورة المذكورة او الى معرفة  
 انما هو من سبيل العلم الى معرفة النفس في سورة المذكورة او الى معرفة  
 كما سبق في الشرح فاذا ما ونا على هذا الوجه لا يكون حيد في حاد  
 من سبيل العلم وانما هو من سبيل العلم وانما هو من سبيل العلم  
 جوابا لتكاد في الشرح فانما هو من سبيل العلم وانما هو من سبيل العلم  
 سبيل العلم وانما هو من سبيل العلم وانما هو من سبيل العلم  
 القوية وذاها يتوقف على انما هو من سبيل العلم وانما هو من سبيل العلم  
 فيلزم الدوام وما في حكمه فالمنطوق عدم صفة اخرى ما يندى  
 وجودها لا يتوقف على عدم تلك الصفة القوية وانما هو من سبيل العلم  
 فانما ان يتوقف على صفة قديمة اخرى وتقبل الكلام انما هو من سبيل العلم  
 هذا الصفة قديمة وانما هو من سبيل العلم وانما هو من سبيل العلم  
 لما ثبت من سبيل العلم وانما هو من سبيل العلم وانما هو من سبيل العلم  
 حيد في حاد اخرى وانما هو من سبيل العلم وانما هو من سبيل العلم

وهكذا الخ لا نهاية لها من هذا استدل المذكور في الشرح ولما كان  
 المبحر واجباً لا يتناهى الى هذا الدنيا لا في مستحقها بل في ذاتها  
 لحدوثها فيكون قد مر عليها وجودها القديم من لانها قديمة والحادث  
 الاخر قد انقضى بعد ما ظهر ذلك في الوجود وسريره من انقضاء  
 انقضاء مستلزك وقد مر بوجوه اخرى هو ان المفسر يثبت كماله  
 وانما اكمل هو القدر المستلزك في المفسر من خصوصيات لا يكون  
 نقصا وانما جعل الصفة السابقة في الوجود ايضا للكمال لا يزم في ذلك  
 القديم كما مر وانما جعلت زائدة بعد حدوث اللاحقة لانها لو كانت  
 ممكنة لا يجتمع كان في اجتماعها انقضاء كمال وقد مر بانها تقع  
 اذا لم يكن لا اجتماع لم يكن في شئ وقع لا يمتنع وقد مر في الوجود  
 نقصا وهذا التقدير اقرب بما في الشرح من غير تعليق ايضا ان يجوز  
 الانتقال من فردا الى فردا لا يكون خصوصية شئ بها كالاوهم  
 يجوز في صفة لا يكون كالاوهم لا يمكن الاول بعد الآخر ولهذا  
 اختار في السند ثم يجوز كون القديم زائلا بما يتوجه هذا ولا  
 يفرض لوجوب المذكور في الشرح وقد مر بتلخيصها بالحق في كل معنى  
 للدليل اقول الان لا بد من ملاحظة ظاهر لوجوب المذكور  
 في الشرح ان المبحر من لوازمه قد كانت متناهية او غير متناهية  
 متناهية لو كان قدما لزم وجوده لحدوث في الاول ولهذا منع  
 الملازمة فانها خفية جدا ويكن ان يكون في الملازمة على ان  
 لحدوثها التعاقبة ثابتة بدليل التطبيق وغيره وعلى هذا يطعن

الضرورة المذكورة ظهورا اما وعلى ما منع السهل على ان التطبيق  
 على السابق وغيره لا يجري في التعاقبة وهذا المنع وارد على  
 من جريان التطبيق على ما سبق في كلامه واما التعاقبات  
 فانها جارية في غير المتناهي مطلقا ولو يسبق منه ما يقترن  
 فيه بمركان ظاهره تسليم نفسه هذا فيه ما فيه انك  
 انه لو انقضاء لا يخفى ان هذا الدليل لو لم يدل على استلزام حدث  
 الفعل والصفة المتناقضة بل حدث الحادث مطلقا اذ لو  
 استلزم لحدث كان له كماله في ذاتها وضوح الدليل جوازا بوجه  
 لوجوب مستلزك واما ما ذكره المباحث من انه لو لم يصير لها حد  
 فيكون لحدث كان جوازا ثلثية لحدوث الذي هو على السطحية  
 ظاهرا بحدته فلا بد من ان كان ظاهرا لوجوبه ان معنى الاتصال العقل  
 لان العالمين بغير الحكومات لا يستكشفون عند ذلك حقيقة  
 تلك بطريق اولى والممكن لا يرون به بالصفة فثباته  
 اصلا فيم النافون للصفة الوجودية القديمة تناو على ان  
 تعدد القديمة كما لم يمكن اقامة ذلك الدليل على نفي الصفة  
 الوجودية لحدوثه بناء على استلزامه جوازا اولى لكن نظر  
 المباحث الى مذهب الاشاعرة اما الملازمة فليجيب  
 او لا يخفى ان الوجه الثاني متفقون بجميع لحدوث فان القديم  
 لا ينج من حدوث لحدوثه ومنه ما يلبته وهي انطلاقة  
 بالوجه المذكور واما الاول فيمكن تخصيصه بالحدوث الذي هو



غير ان هذه الوجودية والافعال وانما هي في حق النفس فان  
 الخصيص بالحققة في جميع الوجوه كقوة المقدرة الفاعلة لكل حقيقة  
 بالحدوث ولا يحد منه ومنه ومنه ولا يحد منه من قبله لا في الوجود  
 الحقيقي في حق النفس واسهل الدليل فلازم ان شذوذا  
 حادثا لا يحد منه لا في الوجود بل في هذه المناقشة فان كان نفس  
 الحادث بما يشترط له وان لا يكون واقعا لا في سبيل المسمى بل في  
 ان في عدم تسليم ان عدم النفس لا يمكن ان لا يكون عدم اذا  
 كان حادثا لا يكون مسبوقا لعدم شذوذا وهكذا وبطلان التمسك في  
 الوجود لم يثبت وقيل لا يمكن ان يكون دعوى ان لا يوجد في شذوذا  
 من الحوادث حادث لا في سبيل المسمى بل في تلك الحوادث  
 ويجوز ان عدم اذا كان مسبوقا منه كان مسبوقا بالوجود  
 الزوفا عدم عدم لم ينقل الكلام الى ذلك الوجود فاما  
 ان تنسب الوجودات او يكون كل عدم مسبوقا بوجوده وكل وجود في  
 عدم فيكون الوجودات المتخالفين الوجودات غير متناهية في  
 في الدليل وايضا يلزم ان يكون المعدوم ما اذا كان لا يحد منه  
 واما الثاني فلان الفاعلية اعتبارا فعلى هذه مناقشة لطيفة  
 لا في طاعتها حتى ان يمكن اطلاق القديم والحادث على الله  
 ايضا باعتبار كونه قديم مسبوقا بالوجود او سبقا به  
 احببنا ان الحادث فعلى تلك الصفات في هذا الجواب على ما ذكرنا  
 واما عند احباب الامامية فالجواب ان انكم من صفات العقل

لا عاذا واما السمع والسمع فانها في عبارة عن صفات الجبر للمعنى  
 باعتبار الوجود العقلي فلهذا ان ذلك ايضا من صفات العقل واما ان كان ذلك  
 من اوله وان لا ينفك الابا الجبر العقلي والامر به كذلك فلا نقاش  
 قاصر ولا يحد من سلا فان قلت ان ذلك الذي هو السمع والسمع  
 يمكن ان يكون حادثا وقديما في الوجود المانعة من الوجود الا انها لا  
 عليهم جميعا قاصر فان من صفات الذات قلت والعلم عندنا ان  
 العلم العقلي في السمع والجبر لا يرجع الى العلم بالسمع والجبر فاما ان  
 من سائر العلم بالمشق وان لا يمكن ان يكون قديما وان لا يكون السمع  
 اخر من ان من غير من العلم لا يجوز المشق للمعلوم بل ينفسه كمن  
 هذا المعنى قديم يمكن تعاضده بالمعدوم كسائر العلوم وبعد وجود  
 السمع والجبر يتناول من حيث الوجود والخصيص والاعتقادات بين  
 حضوره باعتبار الوجود ومنه في جميع ان تلك الصفات كاي في اللغة  
 العلم بالحوادث وان لا فرق بين العلم بالذات وبين العلم بالذات  
 الى العلم وانما الاعتقادات في المعلوم نعم لما كان هذا السمع من اوله  
 في الانسان سريعا فتراها لا تفرق في المعدوم كالمقابل وتوسط  
 الصفات لا يمكن تعلقه بالمعدوم ولا يحد منه من قبله لان في الحقيقة  
 قطع فلا يتصور تعلقه بالمعدوم ويحتمل ان في المراد يكون السمع في  
 والجبر قديما ان كان احبا والجبرات الموجودة في جميع المجموعات  
 الموجودة وبما سبق هذا المعنى قديم فاذا انشقق الجبر ما جبر  
 بالعلم بخلاف العلم فان تعلقا بجميع المعلومات قديم كمن العرف





القام من ذاته ذاته على لا يتصل بمعنى فلا حكم منهم هذا الكلام القسوس  
 مرجوح فانهما العدم وصفه فانه يمكن ان يكون في العدم انما العدم الاول  
 متعلق بالفضل فلهذا العدم ايضا فانه يقع به انه متعلق به اصله لكن كما ان  
 العدم وصفه مستبعدا فبينما بالعدم فانه متعلق بالعدم فانه متعلق  
 في هذا العدم فلهذا العدم بل هو الذي هو بالعدم فانه متعلق بالعدم فانه متعلق  
 الى السبعة عشر فلهذا العدم بل هو الذي هو بالعدم فانه متعلق بالعدم فانه متعلق  
 المتعلق فيه فلهذا العدم بل هو الذي هو بالعدم فانه متعلق بالعدم فانه متعلق  
 من هذا العدم فلهذا العدم بل هو الذي هو بالعدم فانه متعلق بالعدم فانه متعلق  
 المعدوم لا يصح فلهذا العدم بل هو الذي هو بالعدم فانه متعلق بالعدم فانه متعلق  
 الغير لا يظن ان العدم فان العدم لا يظن ان العدم فلهذا العدم بل هو الذي هو بالعدم فانه متعلق بالعدم فانه متعلق  
 طوله بالعدم فانه متعلق بالعدم فلهذا العدم بل هو الذي هو بالعدم فانه متعلق بالعدم فانه متعلق  
 والقياس بالعدم فانه متعلق بالعدم فلهذا العدم بل هو الذي هو بالعدم فانه متعلق بالعدم فانه متعلق  
 والعرف بين صفات الاتصال وصفات الذات على ما ذكره في هذا السلام  
 في الكمال في كل ما يختلف حسب الكمال فان كان في هذا العدم فانه متعلق بالعدم فانه متعلق  
 ويبدو هذا ويبدو ان في صفات الفعل وكل ما يختلف حسب الكمال  
 منه ابا متفيا فان العلم ابا متفيا منه ولا يختلف حسب الكمال ولا  
 بحسب الاوقات فهو من صفات الذات وهذا يجوز على التبع عند ابا  
 الامانة المذكورة فوقت الذات اقوالا في غير صفات الكمال  
 كذلك وكذا في صفات الكمال فلهذا العدم بل هو الذي هو بالعدم فانه متعلق بالعدم فانه متعلق  
 خطأ وهو متعلق بالعدم فلهذا العدم بل هو الذي هو بالعدم فانه متعلق بالعدم فانه متعلق

سبعة من صفات الكمال فلهذا العدم بل هو الذي هو بالعدم فانه متعلق بالعدم فانه متعلق  
 لا يكون متعلقا بالعدم فلهذا العدم بل هو الذي هو بالعدم فانه متعلق بالعدم فانه متعلق  
 كما انما يتوقف عليه كمال ذاته المعنى ذاته فان ذلك نقص ولما ذكره  
 الله في غير صفاتها مستقلة لان العلم ان الله المتعلق من حيث  
 ادراك المتعلقين انما يتوقف على الكيفية من ادراك امر لا يتوقف  
 المعنى لا في ذاته ولا في صفاتها بل يكون نقصا سطوفا لذات فلهذا  
 عها المتعلقا بحيث يتناول المتعلقا بالقياس الى الذات لا امر الصدف  
 المحل تميزه للمعنى الى ذاته ان يكون الشيء في المبدأ على هذا الوجه  
 ثم المتعلقا ان كان بالعدم الى الصفات الكمالية فلهذا العدم بل هو الذي هو بالعدم فانه متعلق بالعدم فانه متعلق  
 المتعلقا بالعدم فلهذا العدم بل هو الذي هو بالعدم فانه متعلق بالعدم فانه متعلق  
 المتعلقا بالعدم فلهذا العدم بل هو الذي هو بالعدم فانه متعلق بالعدم فانه متعلق  
 انما يتناول بالعدم نقصا في نفسه سواء كان متافيا او لا فلهذا العدم بل هو الذي هو بالعدم فانه متعلق بالعدم فانه متعلق  
 ذلك بالعدم فلهذا العدم بل هو الذي هو بالعدم فانه متعلق بالعدم فانه متعلق  
 الالة الغير المتعينة بالعدم فلهذا العدم بل هو الذي هو بالعدم فانه متعلق بالعدم فانه متعلق  
 عدم فلهذا العدم بل هو الذي هو بالعدم فانه متعلق بالعدم فانه متعلق  
 وانما يتناول بالعدم فلهذا العدم بل هو الذي هو بالعدم فانه متعلق بالعدم فانه متعلق  
 من المستقلين من غير صفات الكمال فلهذا العدم بل هو الذي هو بالعدم فانه متعلق بالعدم فانه متعلق  
 ما ذكره الله المص والمعاني والحوال والصفات  
 الزائدة عينا اقوالا لغز بين المعاني والصفات الزائدة هي ان  
 الاول من صفات الكمال فلهذا العدم بل هو الذي هو بالعدم فانه متعلق بالعدم فانه متعلق

المتعارفين الذات ولهذا فليس لها صفات متباينة لكن الشهود لهذا حكم من  
 استكملها وليس بأخوفا في مفهوم الحق والصفة ولهذا استكملها الحق  
 الغريقان على الغير ترونها باهوتهم وكميتهم ولهذا حكم كلامهم  
 في التبيين الى التباين ان معنى التباين اذا انا ان معنى لفظ الصفة  
 يتفاوت بذلك فليس كذلك وما ذكره البعض تخصيص الحق بالاشياء  
 والصفة بالمعتزلة فليس معنى ذلك بل المشهور في كتب التوفيق اطلاق لفظ  
 الصفة من غير تكرار وله لفظ الصفة في كلامهم من قوله اننا الى ما  
 يقولوا اننا في من الاقاييم في اسمها اول ما يقول معتزلة كما ومنه قوله  
 العملية الزائدة ويمكن ان يكون المعاني عبارة عن الصفات المشهورة  
 الزائدة والصفات الزائدة اشارة الى ما تفرق به بين صفات الغير  
 المشهورة كالوجود والعدم وغير ذلك مما استبعد بعض المحسوسين كلف ذلك  
 للفتن وتعتبر العبارة بغير هذا لفظهم الاول الدليل على هذا الطلب  
 في شئ من تهميد صفة هي ان الصفات الحسية لها وجود في نفسها  
 ووجودها على غيرها هذا صفة ذلك الغير بها وذلك انضاف الى  
 ان يفتل من وجودها في نفسها والاعلان موقوف عليها ولذلك الصفات  
 حسب هذه الوجوه لا يتبع ان تكون واحدة بل التمييز بين الابل على  
 حلها الواجب في الغير على ما في حجب فلا تارة تكون متكررة في الصفات  
 الاثرية فاضاف الماهيات الى التباين فليس معنى وجودها في نفسها وهذا  
 وما يضاف او يفرق لنا في تحت خلاف اخر المشهور بل الحق الواضح ان هذه الصفات  
 لها وجودها على الموصوف غلب ولا تارة في القول بان هذه الصفات

لا تارة تامة واجبا لثبوت الموصوف بدون حاجة الى ما في وجودها من  
 شئ من الممكن وما قبلها ان كل عرضي هو محتاج الى الموصوف اما الموصوف ان  
 غير موجود وعرضي لا يلزم عليه اذا تهميد لفظه ان كانت هذه الصفات  
 اصولا موجودة في الخارج كانت متكررة بحسب وجودها في نفسها و  
 الحق لا يبعد من شئ من الممكن ان يكون الموصوف في الزوم انفسه و  
 الاستكمال بالغير فحين ان يكون نفسه قارا بالاختيار وهو باطل  
 ان ان لا تارة في الحقائق ما حدث وقد سبق بيان حد واما الصفة  
 الحسية فلان ما في الاختيار في حقيقة العلم والصدق وبالميزة الى الصفات  
 المشهورة غير مقتول واما في الصفات التي يمكن تأييد الاختيار  
 في الغالب في الكلام لان غير واما بالاجاب وهو نفس وفوقه بين  
 الصفات وفيها من الاما ان الاجاب في احدهما نقص في الآخر  
 فحكم كالصرف من الحق الربوبي في الوقت فانه من حكمه من ترك  
 فعل ان كان نقصا في جميع ذلك فليس في من الاما ان من جهة المصادر  
 بالاجاب والعرف ان الصفات التي هي في الاجاب في اخر غير واحد  
 في نفسهم وفي حق الموج دون الاما وكل ما يفتل من الاجاب  
 فيه نفسا وغيره يكون الاجاب فيه نفسا باطل على اصولها اعني انما  
 فان الاما ان ربما كان موافقا للعرض في شئ على المصالح ولا يبعد العقل  
 وتايد الاجاب فيما يستحسنه العقل ويصدق كما في غيرهما في الاما  
 المتخذ على المنافع والعاطية بل احتما لاجاز انما في الاول ما زوم  
 لاحتمال اجاز الاجابة انما في ان يباين هذه الصفات من قبل



انما ان كان لا في العلم بغيره كذا ان كان لا في العلم بغيره كذا  
 ما بين عليه من قبل الصفات ان كان لا في العلم بغيره كذا  
 بين كونها لا في العلم بغيره كذا ان كان لا في العلم بغيره كذا  
 في استحسان العقل وترجيح على غيره وانما الحكم العقل الصريح بان  
 انما يحل نفس في سلك العقل بان فرق بين حسن وباطل من بين  
 والحق بين العلم وقديس ما رناه انما لا يلزم من كون العلم كذا  
 هذه الصفات انما لا يلزم من كونها انما لا يلزم من كونها انما لا يلزم  
 منها المكنون عبارة عن كذا في العلم بغيره كذا وهو من العلم بغيره  
 منها المكنون وعلى هذا يقولون في حديثنا انما لا يلزم من كونها  
 امري او غير كون تلك الصفات كذا وهو المكنون من بين احدنا  
 بين العلم بغيره وانما لا يلزم من كونها انما لا يلزم من كونها  
 في العلم بغيره انما لا يلزم من كونها انما لا يلزم من كونها  
 استنادا لكونها الى العلم بغيره كذا انما لا يلزم من كونها  
 وفان لا لا يلزم من كونها انما لا يلزم من كونها انما لا يلزم  
 ان يكون تلك الصفات مستقيمة من المكنون مع انما لا يلزم من كونها  
 وفان لا يلزم من كونها انما لا يلزم من كونها انما لا يلزم  
 مع عدم احتياجها الى العلم بغيره كذا انما لا يلزم من كونها  
 المكنون كذا انما لا يلزم من كونها انما لا يلزم من كونها  
 الكذا مع زيادة العلم بغيره كذا انما لا يلزم من كونها  
 مسائل الجوز انما لا يلزم من كونها انما لا يلزم من كونها

انما ان كان لا في العلم بغيره كذا ان كان لا في العلم بغيره كذا  
 الزيادة وان من علمها انما لا يلزم من كونها انما لا يلزم من كونها  
 عليه وانما لا يلزم من كونها انما لا يلزم من كونها انما لا يلزم  
 ايضا ان الصفات التي في العلم بغيره كذا انما لا يلزم من كونها  
 في العلم بغيره كذا انما لا يلزم من كونها انما لا يلزم من كونها  
 العقل بغيره كذا انما لا يلزم من كونها انما لا يلزم من كونها  
 الكذا في العلم بغيره كذا انما لا يلزم من كونها انما لا يلزم من كونها  
 ثبات حقيقة على العلم بغيره كذا انما لا يلزم من كونها انما لا يلزم  
 على العلم بغيره كذا انما لا يلزم من كونها انما لا يلزم من كونها  
 في العلم بغيره كذا انما لا يلزم من كونها انما لا يلزم من كونها  
 شواهد انما لا يلزم من كونها انما لا يلزم من كونها انما لا يلزم  
 تصويره لانها في العلم بغيره كذا انما لا يلزم من كونها انما لا يلزم  
 انما لا يلزم من كونها انما لا يلزم من كونها انما لا يلزم من كونها  
 فانه يكون في العلم بغيره كذا انما لا يلزم من كونها انما لا يلزم  
 من كونها انما لا يلزم من كونها انما لا يلزم من كونها انما لا يلزم  
 في العلم بغيره كذا انما لا يلزم من كونها انما لا يلزم من كونها  
 في العلم بغيره كذا انما لا يلزم من كونها انما لا يلزم من كونها  
 في العلم بغيره كذا انما لا يلزم من كونها انما لا يلزم من كونها  
 في العلم بغيره كذا انما لا يلزم من كونها انما لا يلزم من كونها  
 في العلم بغيره كذا انما لا يلزم من كونها انما لا يلزم من كونها











الفرض من بيان وقت المعلق وتوقيه ببيان شرط من البينيات  
 ما نحن فيه ليس من هذا القبيل بل ان يكون المعلقية ببيان  
 تحقق الملائمة وملائمة الاستدلال بان يكون لفظة الخيرة التي  
 بين الحق والحق وقيل وقع الفرض في حق من الطرفين وعدم وقوعه  
 ولا يخفى على علم بان العلاقة بين استحقاق الجبل وتوقيت الحق في نفس  
 الامر والملائمة على ان لفظة مثل هذا الحكم ومنه قوله العلاقة الفرض من  
 بين الطرفين القسيتين لا يلقى وبيان مقاس الجبل ولا يوافق بالدين  
 القابل للقياس مع ما في من حيث من تمام سؤال الفرض المسقط بالتجيم  
 فان التسلسل المطلوب من الفرض ببيان وقوعه ولا وقوعه لا يوافق في ذلك  
 بين الطرفين فالصواب ان من المقصود من هذا التعليل بيان ان  
 لم يزل اقيم املا بتعليق على ما لا يخفى ثم هذا التعليل ان كان مستلزما  
 للعلاقة بين الشيء والحال فوليبيان ان يكون السبب مستتباً كما  
 لم يزل ان سائر هذه العلاقة مع الحال كما يكون مستتباً على احوال الشهود  
 من ان مستلزم الحال هناك والافلا فيه لوجوب استكانة برون الاولان  
 كان لا يفي الازالة من لفظ الامان الذي ايفى به صاحب عنوان المعركتين  
 المعدلان بينهم وهو عمدة العلاقة ودعاها ومن ذلك قول الشاعر  
 ان اسباب القربى لفت اهل وصار لها كمالين لحليب وقول اخر  
 فوجي لحبر وانقوى ابا ان اذا القارط العتق ايا وبعدهم ان شيب  
 العتب وسيرة القارط كالحليب ملازمة بينهم في ان ايتان الشاعر  
 لعله قد علم ان الفرض على الكتاب الجليل كثر من فاضل في حق الحق

منها على وجه المحل في رسم الحياطة وبعيد من المعامل ان يفي العلاقة بينها  
 بل ان كان مجرد تعليل بعيد الوقوع لم يزل واجبه له في الحيات والامكان  
 ذلك ان التعليل امر اياها كثر الوقوع في كلامهم فلا يخرج للاستحالة  
 بل لا يخرج منها فان العلاقة وحسن الكلام في ذلك وانما اذا تحقق  
 العلاقة في الواقع بينهما وقوله يمكن ان تلك العلاقة وليس كذلك  
 الحق من حسن القول الامتنان المتفق لوصف الجيب الميت لوقال اذا  
 بيع الحق الفيا السكون في ذواته الجيب لم يكن كقول اصحاب المسام في  
 قول انهما على غير الحسنة وقول حتى قبل الامور العارضة والامت  
 انما لم يفت في القاء والرجل والمزوق السليم والقدم الراسخ في  
 ابيان فيبيان عن تكلفه كذا في هذا المطلوب وايضا لا يخفى على  
 طرفة ان القوام تحقق علاقة لوزم بين استحقاق الجبل في ذلك الحاله  
 بين وقوعه وتوقيته بحيث لو فرض وقوع ذلك استقر ان يقع ان لا  
 يقع وتوقيته وقدم من عدم وقوعها اشكال بين التذم والمثلين العقلين  
 مستبعدا كما يحتمل العقل بل لا فائدة من ذلك المقصود من ذلك الكلام  
 مجرد بيان انتفاء سبب التعليق على امر غير واقع وبمعنى ذلك عدم وقوع الحق  
 عليه فلا يشترط استماع المعلق استماعه وانما اذا سلم انه يستحق العلاقة  
 ولا يكون مجرد عدم وقوع التعليق في الكلام على تقدير سبب في الشرع في كلام  
 على انشاء الله العزيز كمن الظاهر الموصول بالافعال في هذا الكلام  
 وان كان شهودا بين العلماء الاعلام لم يثبت طائفة لانهم ان الاولان  
 ان الظاهر الموصول بالافعال لا يمكن ان يخرج من العلم الصوري فحقا من

ما التفرع من هذا التفرع مع وجود الصلة الصلة وتعلم على الأري  
 بجهة ان تبالوا وقد وضع هذا النوع من الصلوات ومنها ان  
 وان كانت بها تبالوا بالحق فكلها تبالوا بالحق والحق بالحق  
 والحق بالحق فكلها تبالوا بالحق والحق بالحق  
 وبين الحق الموصول بكلمة الله سبحانه وتعالى ان الحق بالحق  
 ويجوز استعمال الحق في العلم وان اذ كان هذا الصلة قريبة على  
 الظاهر من هذا الحق الكمال فكلها تبالوا بالحق والحق بالحق  
 الظاهر هو الرتبة والحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق  
 فمن جهة اول ان هذا الحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق  
 الصلة بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق  
 على العلم بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق  
 انظر في هذا الحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق  
 شرح المعارف من الحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق  
 من مولات بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق  
 من الحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق  
 فلا يتسلسل كاستعمال الثاني بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق  
 الرتبة وهو الصلة بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق  
 بان غاية الشرح بغير هذا التفسير ان الحق بالحق بالحق بالحق  
 الضمنية وتامل الثاني انظر في الحق بالحق بالحق بالحق بالحق  
 العلم الصوري هم ولم يحتاج الى الاستدلال بان هذا الصلة بالحق

المستعمل على الصلة بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق  
 الاستدلال بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق  
 ليس على الصلة بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق  
 كان مع العلم بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق  
 كون هذا الصلة بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق  
 لمجلى له مراتب متفاعة فكلها تبالوا بالحق بالحق بالحق بالحق  
 لما صلتها من الخصال ويقتضي عليه ولا يمكن ان يكون على طلب العلم الصلة  
 الصلة بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق  
 او هو من الانواع في هذه المسئلة في غير المنع فان صاحب الكتاب  
 فيها على هذا الوجه وعلى الحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق  
 وهو عرف بغيرها بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق  
 اجماع الصلة بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق  
 ان يكون هذا الزا على ان استعمال الحق بالحق بالحق بالحق بالحق  
 يقولوا انما استعمال الحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق  
 جواز الرتبة او هو الصلة بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق  
 فهم فاعرف من هذا الزا على ان استعمال الحق بالحق بالحق بالحق  
 الصلة بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق  
 اى بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق  
 ويعلم الغاية وهو المذكرة في المواضع من الحق بالحق بالحق بالحق  
 ولما وجد هذا التاويل على ان الحق بالحق بالحق بالحق بالحق بالحق



الى ابا اسام الكلي والى سبب الازمان في بعض قصاصه من علم  
 على طلب وغيرة اية يكون سببا الى العلم الفروسي وهذا قد كان  
 حقا لخاصة لكن يمكن ان يكون موهبة التي لا يكون في ذكوره  
 ووجهها بعيدا الى بل وكشفها عن حوسنة الله استغوارا واهم في  
 ذلك جهل واما الحجاب الذي ذكره الله عليه السلام فمما شاع الى الله  
 ولما ان الالهة فاعته فلا علم في الوحيه بعباده من تلقا فانما يرى  
 على الوجه الشك وانما ذلك في قوله ان لا اله الا الله على الله  
 او فاعته العلم الفروسي مثل من ان الله اما الاول فلا اله الا الله  
 لا يشهد ان الله الساعة في علمه في العلم وما يقاظ من منتهى  
 في عبادته ومعدان بعدا لها وهذه الالهة من الساعات الساعة  
 واما انما انما على كمال القدرة ووجهها فانما في هذا الوجه يمكن ان  
 يدل على دخول الساعة وما يقاظها تحت القدرة لعلوم ان سببا في  
 عن انما في الله موسى فاعته انما في سبب الالهة من هذا الغريب ضيق  
 في سبب انما في هذا الغريب واما الذي فلا اله الا اله الا الله  
 يدل على قدرة على تقدير التسميم على طرفة الالهة واما على علم من المستبحر  
 والصفات المطلوبة المعروفة في طريق الاستكمال فلهذا يحتاج  
 الى منتهى من من الغرور والحق فان يكون ذلك في الالهة على علم  
 المتكثرة اجمع من ذلك خلق الحرات وما فيها من الالهة في سبب  
 لهذا يظهر حال الجواب انما في ذلك فاعته فاعته في سبب موسى الى الله  
 الوحيه انما في هذا في على ان سؤال موسى ووجهها في سبب

مستور على استقر الجبل انما في بعض قصاصه لغيره والالهة في  
 اللوحين من سبب الالهة السابق في سبب ان قومه ما الى الله  
 او انما في سبب الالهة في سبب الالهة في سبب الالهة في سبب  
 به في سبب الالهة في سبب الالهة في سبب الالهة في سبب  
 من في على التقديرين اما على تقدير ما في هذا الصاعقة من السؤال  
 المذكور فقد واما على تقدير قومه فلا في سبب ان يكون سؤالهم  
 الاول على سبب التسميم والى انما في سبب الالهة في سبب الالهة في سبب  
 الصاعقة في سبب سؤالهم الذي على سبب الاستيقان وطب الغرور  
 واليهان وهذا بعيدا كما في الجواب لبايل الخالب الحق المسترشد  
 الى الله في سبب طمته وايضا يمكن ان يكون في سبب الصاعقة  
 علم واحياء الله في سبب طمته اخرى ان في الله موسى في سبب  
 ان سؤالهم كان سببا في سبب الصاعقة اياهم وذلك في سبب سؤالهم  
 فاعته لا في سبب الالهة في سبب الالهة في سبب الالهة في سبب  
 الله في ذلك وليس ذلك باولها الالهة وسببها في سبب في سبب  
 عليه من التقاليد المعصومين الظاهرين صلوات الله عليهم  
 ولهم في سبب الصاعقة في سبب الالهة في سبب الالهة في سبب  
 استبالحهم من الحكاية المذكورة في الجواب وهو ان في سبب الالهة في سبب  
 لا في سبب الصاعقة في سبب الالهة في سبب الالهة في سبب الالهة في سبب  
 اخذ الصاعقة في سبب الالهة في سبب الالهة في سبب الالهة في سبب  
 انفسهم في سبب الالهة في سبب الالهة في سبب الالهة في سبب الالهة في سبب

يكون حاله ان يعلق بالعلم والعلم فلو انما سأل ما جازية  
اخرى اظهر لهم وقد قال اشيا في احوالها التي وكل من  
فيها ان كان كل ما مودعا خارجا من فاعله الماوت فماذا فاعله  
لخطاب حتى يقول بكونه بالحق والحق باين وهذا ما في  
محتاج الى الاطباء وقد رآه في متبقاتنا الاولية بالايدي  
وفي الايدي لم يكن سوى قولهم ان الله تعالى انما حالها من عليه  
منهم من غيرهم من كان لا يراهم العلم ايضا فالعلم فاعله  
سوى اكن من ذلك فاعله على ان السؤال يوسف وانما اكن من غير  
السؤال الذي يدل على انما لا يفيق فاعله في الجواب ان يقولوا  
والا فاعله انما السؤال في من حيث فاعله بالسؤال المذكور واما  
ان في فاعله انهم سئلوا اهل الكتاب ان يقر عليهم كتابا من السماء  
لذلك على استحالته المتروك من غير سعة واما فاعله ايضا  
من ان يبين ان يكون الاستحالة في تلك الحال فاعله ايضا فاعله  
من غير السؤال لانه من حيث فاعله وهو ان السؤال المذكور واما  
ان يكون معلوم الحق منهم او لا يكون كذلك وعلى الثاني لا يتوجه  
الذي اتفقنا من المعركة والاشاعة فاعله انما فاعله على انما فاعله  
والعلم وما يتوقف عليه العلم والعقارب وما في القول اما ان يعلم  
مفلا من خلاف ما ذهبوا اليه واما سألها من خلافها المنقول لان  
كل منقول فاعله الباب يدل على ان فاعله يمكن العلم يتوجه  
ولم يكن جريمتهم ذلك واما كان ينبغي ذكره في مقام العلم والنج

وهو يذكر مسائل ذلك العلم والتوجه كثيرا ما يوجد في الكتاب  
الذي هو مما لا يوجد في غيره سوى الفصح والحسين العقليين  
ولما انما فاعله في حق الحق بالعلم ان اراد ان فاعله  
كان فاعله لم يكن معلوما فاعله فاعله فاعله فاعله فاعله  
للوامع لا يكون فاعله بالعلم لم يكن فاعله في ذلك الزمان اصلا  
كان سوى لم يعلم ذلك وعلى تقدير تسليم اعلمه فاعله  
لهم انهم من قبل الله تعالى فاعله فاعله فاعله فاعله فاعله  
بالعلم والاستلال وقد تعرضت لغيره من المعترضين فاعله  
ان قول النبي عليه السلام لا يكون حجة فيما يكون من هذا القبيل ولا  
من الاحتكام والحب منكم فاعله من يتوجه قول النبي في الحج فاعله  
من حيث لم يانهم من رايهم ان يامر اهاب بالاحلال  
ويكفرهم موسى في مثل وان اراد ان فاعله فاعله فاعله  
يكون لان من يهوده فاعله انما يكون الكرامة الفاعل  
بالوحي في الجنة وعلى سبيل المقابلة ولهذا ذكر في الكشاف 2  
تفسير الآية لا يفرقك تستهم باليكفر ولولا ان الله تعالى  
ما يبعد من الكفر ليجتهد في الغزوة وقول فاعله انهم  
شع الموي فاستمر باليكفر دليل ايضا على فاعله فاعله  
تسليم انهم يكفونهم فاعله فاعله فاعله فاعله فاعله  
منهم ولا يلزم ان يكون ذلك فاعله فاعله فاعله فاعله  
انما هذا الجيب يكفون الفاعل بجليل الحق فاعله



والكتاب والذين القولون لك هذا في سنة من سنة منكم  
 القول بغير كفا في ذلك الشأن واما الشريعة فلا ينبغي ان يكون  
 لا ينبغي ان يكون على صاحبها من عاينه وانتم ترون شكك في ان  
 النبوة كما يظهر ان تنبع الابرار والسير في سلك على الشريعة  
 الذي نقله في ارجع الفاي لا يخرج ان الهداية لا يخرج ان  
 الرتبة من هذه المراتب وهو ذنب لا يخرج اسلك ولا يخرج من هذه  
 المناظر ثم لانهم انهم لم يخرجوا من هذه المراتب ولا يخرج من هذه  
 رتبة ولا يخرج من هذه المراتب ولا يخرج من هذه المراتب  
 لنفسك لا يملك فرائضه وشاهد وهذا ما لا يخرج من هذه المراتب  
 انما اذا كان في ان يربح من غيرهم وان علم اسلك الى ما  
 كانا في رتبة ويكون في ذلك لم الحظ وحسبته على الله تعالى  
 كيف كان في رتبة من غيرهم في رتبة القوم ويخرج ذلك في رتبة  
 هذه المراتب انما الله تعالى واما ما لا يخرج من هذه المراتب  
 انه لا يخرج من القاصد والمعتد به في رتبة هذا المقام  
 ثمة انهم كانوا مؤمنين لكن لم يكونوا مسئلة الرتبة ولا يخرج من  
 عندنا في الكلام ولما من رتبة في الرتبة طريق الشريعة  
 والجواب من رتبة منكم ليكون اول رتبة منكم واهد رتبة منكم  
 ثمة انهم لم يكونوا مؤمنين حق الايمان ولا كانوا في رتبة  
 او فاسقين او قلة من فاقوا ما انتم جوا ولا يخرج من رتبة  
 احتسبوا واعانوا في الرتبة الى نفسه ومنهم لئلا يخرج من

عندنا كما يقولوا لها لنفسه لولا ما هو قد رتبنا له في  
 كل ذلك حجة لان المسائل ان القائلين ان المؤمنين لا يخرج من رتبة  
 حجة منكم يكونوا مؤمنين ولا يخرج من رتبة منكم في رتبة  
 ليعملوا جوا ما رتبنا لهم واما ما هو قد رتبنا لهم السبعين المراتب  
 ولا يخرج من رتبة منكم قد رتبنا لهم في رتبة السبعين المراتب  
 فائدة المسألة يخرجكم على قدر رتبة السبعين المراتب لا يخرج من رتبة  
 المسلمين ولا يخرج من رتبة اذا رتبنا لهم من رتبة من رتبة بالسبعين  
 من السبعين على انهم كلهم وقرب من رتبة من رتبة في رتبة  
 خيط من رتبة اما الاطلاق المشهور في السيرة والتفسير انهم كانوا في رتبة  
 لان القائلين بذلك هم السبعين الذين اخذتهم الصاعقة وقد رتبنا لهم  
 في الكشاف والقاصد في مواضع عديدة ولولا انهم بذلك فباي رتبة  
 الصاعقة والذين قالوا انهم عشرة اولى من رتبة السبعين  
 منهم واما ما رتبنا لهم ما ادعاه من رتبة لا يخرج من رتبة من رتبة  
 في رتبة السبعين المراتب فلا يخرج من رتبة من رتبة بذلك ومن رتبة بل قد  
 انما في رتبة من رتبة لا يخرج من رتبة من رتبة من رتبة من رتبة  
 يقولون خلاف ما ذكره واذا كان مسئلة انهم كانوا في رتبة من رتبة  
 واما ما رتبنا لهم ما رتبنا لهم في رتبة من رتبة من رتبة من رتبة  
 على هذه المراتب من رتبة من رتبة من رتبة من رتبة من رتبة  
 عدول ومع ذلك تجدوا واكثروا قول النبي في رتبة من رتبة من رتبة  
 حق جارا لعلنا وليست تالون به في رتبة من رتبة من رتبة من رتبة

على اننا انما استعاضنا بغيرهم بصدقهم في انهم في الدنيا  
 انهم يرجع انهم القابضون انما يصيدون فان ما يصيدون به هذا العالم من جملة  
 الاحكام الشرعية ويصدقون ان يكون من قبل الله ولا يحصل ان يكون من غير  
 مقدر وخطا والى في ذلك ما بين ذلك من قول الله تعالى انما يكون  
 من جملة الاحكام العقلية وتطرق اليه جواز ان يكون من قبل نفسه  
 لان من جهة الوحي والهدى والحكمة في شمله ما لا يبرهن من العلم الحق  
 بجاذبه من العالمات الامامية مع بلوغهم في تميز الامور وهو سبعا بقصير  
 عنه من عالمه وقد كان يمكن الاكتفاء في الوحي على المعتزلة بان العلم من  
 بسبب ما كلهم الله ثم هم السبعون والعاملون ان الله عزهم ولا يكون  
 ان معنى انهم لا يصدقونهم الا انهم انما كانوا في السبعين يعلمون  
 قول الله عز وجل وانما اسال الله منهم بناء على علمهم في ذلك علمهم  
 موسوم واختار طريقا للقول والجواب فيكون هدي الى الحق والحق فيكم  
 والعبد في نظرات الالهية والواسوس الشيطانية ولما ان الصامقة  
 اخبرتهم فلما انكروهم لما اخبرتهم فقد ردت استقامت الدنيا وقامت  
 عنده في هذا المقام واسألنا فلان دعوى انهم لما لم يصدقوا موسى  
 مع اياته الباهرة فان تصديقوا السبعين اولي طاعة لخالقهم  
 من الله لئلا يرد ان الله اذا لم يصدقوا النبي في اياته الخلق مع تاييد  
 بالجهل فان تصديقوا المشركين مع انهم على واحد من استقام  
 فاي سق كان لاستقام النبي وحقهم به بعد ما ردت اياتهم  
 ويعزى بحريان على اعدان المشركين انهم يقبلون من النبي وعوى النبي

مع ما علمتهم منه كبر من الجهل ان ما يقبلون من المسلمين او الكافرين  
 انما هم اولئك فان الواجب مع ان صرف المسلمون هم باس من حرك عقل  
 بغير اية الحقيقة المشركين ويستند باب الاحتجاج ونقل ايات الحاشية  
 القاهدين وكان عليهم ان يقبلوا الحق انهم وجدوا ويصدقون  
 الشام ويصدقون ذلك والديهم وسائر الامور انهم بعد هذا القول الذي  
 الجواب بالجهل ان قال يقبلوا الحق لعل التواتر وكبرهم لا يقبلون غير  
 السبعين لانهم قد يرون من عند التواتر وانهم يقبلون حق السبعين  
 لكن لا يصدقون بالادلة كبرها اسوة سائر الالات في مقام بلغة بالادلة  
 لان السبعين ربما تجاوز من عند التواتر في اذكار اسئلة القوم و  
 اصحابهم ومن المعتبرين بالصدق المشركين بالصلاح واما الشافعي  
 في عدم انقيادهم على كلام الصالح كما يظهر بان ما لم يكن له اية بعد  
 الاية فان الامانة التي جاء به موسى ثم لما لم يكن فائدة في انقياد  
 فادركان قد روي ما القائل في اختيارهم او تلك المختارين واسمهم  
 كلام الله وقبطا ان القائل ان اختيارهم انما كان لا يلقوا قلوبهم انهم على  
 كلام الله كاسع موسى وان كان هذا النقل مع استقامته فيكون بحري  
 بحري انكار وجود موسى والفرق من هذا التحويل اعلام ان القوم  
 في سق ما يذهبون اليه وتوارثوا عن اسلافهم بلغة اى ووجه  
 حق احدنا في انهم في العقل مضطرب العقل في قدره والى الله  
 المعنى وعلو الله ليليل انما صدر عنه انما ذكره مع التواتر في نقله  
 لغنا ومعنى حضور ما في هذا المبحث لما رأى فيه ما هو من هذا



كفاهم إجابته باستماع الرتبة فانه الامران يكون هذا الطلب الى ان  
فانه تصفير كالتصديق من جهة من جهة الامانة والى ان يشهد من جهة  
عندهم في شدة قدره سلطان ووضوح الجاه ان الله لا يترك شيئا  
مادة ومقتضى ان الله متعدي ككثيرا في ذات الالهة في الاشكال الشكر  
فانه كان يتخبرهم ان يتبرهن النبي اليكم الشئ الذي اليه ولا يترك شيئا  
الى ان يزل اليه رتبة من جهة من جهة الله في الشكر في قوله الاله  
ايضا واما ان القلة في ان يكون اية اية الى الله فيهم ويحكم  
الى الحق وانما العكس ان الله لا يترك شيئا من جهة من جهة الله فيهم  
بانه كلام الله لا يترك شيئا من جهة من جهة الله فيهم مع انهم لا يترك شيئا  
سواء كان من جهة من جهة الله فيهم لا يترك شيئا من جهة من جهة الله فيهم  
حاجته الى ان يترك شيئا من جهة من جهة الله فيهم لا يترك شيئا من جهة من جهة الله فيهم  
مع من جهة من جهة الله فيهم لا يترك شيئا من جهة من جهة الله فيهم لا يترك شيئا من جهة من جهة الله فيهم  
للمعاني مع عدم شتمهم في انهم لا يترك شيئا من جهة من جهة الله فيهم لا يترك شيئا من جهة من جهة الله فيهم  
الروح نبينا في جهة من جهة من جهة الله فيهم لا يترك شيئا من جهة من جهة الله فيهم لا يترك شيئا من جهة من جهة الله فيهم  
الكبرى والصلوة العظمى كانت من جهة من جهة الله فيهم لا يترك شيئا من جهة من جهة الله فيهم لا يترك شيئا من جهة من جهة الله فيهم  
واختاروا من اختيار موسى بانه كلام الله فيهم لا يترك شيئا من جهة من جهة الله فيهم لا يترك شيئا من جهة من جهة الله فيهم  
منه وان كان كلامهم في جهة من جهة من جهة الله فيهم لا يترك شيئا من جهة من جهة الله فيهم لا يترك شيئا من جهة من جهة الله فيهم  
اه السادة الى دجاجة الاولى ما كان في بارا السوال وان لم يكن  
محتاجا اليه لكنه في جهة من جهة من جهة الله فيهم لا يترك شيئا من جهة من جهة الله فيهم لا يترك شيئا من جهة من جهة الله فيهم  
والله اعلم بشئ من جهة من جهة من جهة الله فيهم لا يترك شيئا من جهة من جهة الله فيهم لا يترك شيئا من جهة من جهة الله فيهم

انما نحن انما نريد ان نعلم انهم ينطقون اليك ولعل انهم انهم في هذا الجواب  
لن يتكلم عليهم فاعلم ان اصل هذا الجواب من الدليل ما اختاره سيدنا  
الرفيع في كتابه من تزييد الانبياء ونورا لغوا به وادى بوجه من اجاب  
طلب الرتبة من في اسرائيل في مواضع كقوله نعم فقد جاءوا موسى اكبر  
من ذلك فقالوا ارفعنا الله بحجة اليه وكقوله نعم واذ قلتم يا رب  
ان نؤمن لك حتى ترى الله سبحانه فاذن لكم الصاعقة فاهم بطول  
وسما ان موسى في انصاف ذلك الى السقاء ما قال الله نعم فلما انكم  
الرجعة قال رب لو شئت اهلكتهم من قبل واولي اهلكنا بما فعل  
السقاء وما ونا فاذن ذلك الى السقاء ما قال الله نعم فلما انكم  
من اجلهم حيث ساءوا ما لا يحسن عليه وذكروا الجحيم في الرتبة  
يؤمن انهم لا يمكن الطلب العلم لانه ما يليق برتبة البصر وعلو العلم  
والمنصرف من الغفلة في المواد بما يصل السقاء فبعضهم فيهم  
طلب الرتبة عليه بيق كلام الرفيع قد جاءه ربه  
وهو الاظهر والاشهر وبعضهم بعينه اعباء الجهل كما ما سيد  
في اية من هذا واجاب عن شبهة السوال الى نفسه ووقع  
الجواب بحساسة به بانه غير متع ووقع الاجابة على هذا القول  
مع ان السوال كان لاجل الغيرة اذا كانت هناك رتبة لا تكون  
سواء للرب وتزيل الشبهة فلهذا يقولوا انهم اذا اذنت في حاجة  
غيره للمنفعة اليه اسألوا ان يفعل فيهم كما يحبون الى ان يكون  
ان يقولوا المنفعة اليه قد اجبتك وبغضتك وساجى بحجرك





٨٢  
عياض فاعلم ان الكل من خلقه عندهم كذا في بين خلقه  
والباقي من خلقه وبنى القوت والباقي من خلقه  
بما هو في التنبيه والباقي من خلقه  
تلك التي قيل فيها النبي صلى الله عليه وسلم على ان حالها عنده  
لها جناح فكانت هذه من جنس الغنم فقال النبي صلى الله عليه وسلم  
والغنم يكون لها جناح فكانت هذه من جنس الغنم فقال النبي صلى الله عليه وسلم  
كانت لها ارجل وانما امرها بالهجرة ان يهرب الناس بان يهرب  
لا اله الا الله وحده لا شريك له وهو على كل شيء قدير  
عن كتابه واخبرنا عن النبي صلى الله عليه وسلم عن رجل من بني اسرائيل  
انهم اناس ذكروا انهم على وجه الارض فقالوا انهم من بني اسرائيل  
وحديثنا من قبل المديونة من قبلهم وتوبيخوا في جواب  
من المديونة من قبلهم وتوبيخوا في جواب  
من ذلك الكثير الشايع وما يربط على الحساب والاضطراب فان كان القدر  
وغيره من العمل ما به من النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك فليكن ذلك العمل  
انما هو بركة الله تعالى من سكونه في الدنيا ما لا يعلمه من سكونه  
باسم كان الحق واولى بالحق واخبرني ففهمنا ان ذلك شفيان  
طوبى لمن علم ان النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك على غيره من الرسل  
فلو كان من هذه العلوم المقصود من وصل الى العلماء من انما  
لربنا من ذلك عذوبة ولا فاض في ذلك ولا تضاهية على انبياء  
وذلك ان اوله على يد من في البيت من من قال واوى الى

ركن شديد وقد علمنا نحن بحججه تمام كما قالوا وسئل من اين هذا  
لربنا وبنى القوت والباقي من خلقه  
علم احاد الانبياء والمعتزلة على احاد الشيعة من انما هو من  
فان قالوا قد علمنا من قريب قلنا قد علم من سماع الرقبة  
ايضا بل فضل وانتم الذين رويتم ان علماء الشيعة انبياء بنى اسرائيل  
واى منسوبة في ان تعليم من هو في مرتبة بعض الانبياء بعد النبي  
والله ما ايسر له من ان ياتي في احدى الاى واوله من تعليمه لان  
علماء المعتزلة خارجين من هذه الصيغة ثم يقولون له ان كان من  
يعلم ان الانبياء على ذلك المذهب الذي ساروا في تعليمه وعلى الاول يعلم  
العبث وهو حال معين ما ذكرتم وعلى الثاني يلزم من ان النبي صلى الله عليه وسلم  
بالاعتقاد بما علم احاد الانبياء والمعتزلة والفرق بينهم وهو ان كل  
صفة سلبية يجب ان يكون معلوما من جميع السبل عن اهلها  
واعلم ان من يمكن بناء الدلائل على اصول المعتزلة بان يقولوا ما علم  
عدم حصوله في كونه شيئا واحدا بل ايضا منقول ان يكون في  
انما هو من تعليم ذلك وجه من النبي صلى الله عليه وسلم بعينه في انبياء  
الالهية وان لم تكن معرفة للانبياء والدلائل السبع التي هي  
من كل ما بعد من هذا الصنيع لم لا يكون ذلك في غير السابق  
منها كالياسات والى ذوات وتبدير الحروب وهذا القول ان لم  
يكن النبي صلى الله عليه وسلم معارف جميع المعادن الالهية من اول المصنعة بحجبه  
لا يتجدد له علم من هذا الباب ثم لا يخفى ان طلب العلم تعالى

وعدم وقوعه فيلزم الى حصول الياسين وقد قدمنا ان الكائن المعتدلة  
في تكليفها لضع منه الكلفه اطلاقا منهم ان لا يكون الكون <sup>مطلب</sup>  
المعلوم استحالة شيئا من جهة الياس من حصوله فيلزم فيلزم  
ذلك من سائرنا فخير حتى يتلوع تكليف الحال وهذا تكليف  
ناظم وعم وقهره اسكنه وما في في الحول من ان كان علم بعض  
بذلك غير بعيدا لان التغير في الازمان من وقوع الحول والعلم ان  
واساجوان العلم من وقوع الحول في التغير في الازمان التغير في  
اسكنه وهكذا ذلك عندنا فيمكن له سبغ لانه لانهم لم يزلوا  
العلم المذكورين ولا يجوز فيها ما قاله بان علمه من العلم من جهة  
والقول بان اسكنه لانهم اسكنه اسكنها والحقيقة في وقوع  
كلها ما اسكنه في الازمان فان وقوع الحول اسكنه العلم في  
اسكنه اجتماعها والحقيقة في الازمان في الحقائق الكمال  
هذا سبق على ان الاستدلال بالظاهر في بان الظاهر بما يعرف  
منه بالدليل واستقيم الدليل على ذلك وقد علمت في علمه  
ان الدليل الاول انه كان من هذا القبيل ثم ان المستدل قام الى  
حوان المصالح فخير هو السكون حال التوازن وكذا من نفس الكمال  
الذي وقع العلم فيه وقد تميزت الجيبا في من ذلك وهم باختيار  
الكلام الى الاضمار ثم اعترف لعدم احتياج الكلام الى الاضمار في  
السؤال الذي في هذا الكلام وقد ياء على ما في غيره من ان كان  
سافه من كلفه وانما هو طلب ويطلب من انفسه من الحول ان الحول

الكلام ان الحلق عليه هو الاستعانة بالاطلاق في الاستغناء  
وعقبه التبريد بالالفاء وان ذلك لا ينافي ما في قيد آخر  
التعقيب بعقب الاستعانة كما ان الداخل على الصانع وبما قصد  
استمرار الاستعانة بالاستعانة على ان تعرفه وهو عليه  
قوله نعم ولو يفيدكم في كثير من الامور نعم الية فيها السطوح  
الاستعانة بعقب المظفر المفعول من اوقع في كثير من الجمل بعقب وقوع  
السكون بعقب في الاستعانة وفي الشيء بعقب ما بهت بعقب ما  
في ذلك الشيء وفيه نعم وقوله وهذا صحيح ايضا اما انما المسمى  
الاستعانة بال الحركة فمن ان الصانع عليه هو الاستعانة  
الزمان كين كان بل هو كونه بعقب المفعول ذلك يعيد استعانة  
منه ثم الحركة والسكون في كل من هو كونه ثم يحصل ان قولنا  
ان يكون هذا لحام من قولنا ان يكون هذا المفعول في ذلك المفعول  
كسكون فانه في كل حركة اليد وقيامه عنه هذا الشيء وهذا  
ذلك اعتياد بالفتح ومنه هذا التبريد وسكارة لا يفتح صاحبها  
وله يكون متبادرا فاعلم ان من ساءاته الاستعانة بالفتح على  
كثير من الالفاظ في المفعول ان يكون في الاستعانة في المفعول  
من قبله فان المفعول في كل حركة اليد والاستعانة من قبله  
لحام وانما ان المفعول لا يتم من ذلك المفعول في كل حركة  
وبغيره وانما هو صاحب استعانة في نعم ولعل المفعول من كل  
كان استعانة في كل من لم يفتح في تحقيق العلاقة بين المفعول



فلو كان غير الصديق من صفات العلاقة بين الاستعداد والروية على ما استبين  
 اليه من ان الاحتياج الى استقامة الشئ انما هو في نفسه لا في غيره من الصفات  
 فيه وبين غيره وهذا ما جعل على ايدى القائلين به وجوب كل شئ في  
 ذاته سواء ما اريد به ان الاستعداد لا يوجب في الشئ شيئا من الصفات  
 على ان يروى على وجهه في ذلك ان يعلم ان وقوعه في ذلك لا يقتضي  
 وقوعه في غيره بل يقتضي بالمتبع بالمتبع في الغير بل ان كان مقتضى  
 العلاقة بينهما كما يقتضي عند فهم التعريف المعلوم الاول من مقتضى  
 الصلة الاولى وهذا الوجه يتم على ما انما هو الصلة لاقتضى مقتضى  
 المصلحة وانما الصلة في حقيقة نفسه هي في الاستعداد في الوقت  
 مع قطع النظر عن استقامته كونه عقيدة النظر في ذلك فلو كان مقتضى  
 المصداق الثاني القائلين باستقامة الصفات من الصفات واما  
 الشرط المتعلق بمقتضى ما يتم به عليه الصلة او جعل الشئ اقاما للصلة  
 احدها انما يكون صفة واجزا الصلة وهو يتم به عليه الصلة وتحقيق  
 الثاني وانما الوجه الاخر من الصلة الصلة الصلة والى ما استبين في  
 المعلوم للجزاء وقد قلنا في هذا الكلام شرح المقامه لعلنا قد  
 علمنا هو ما تم في هذا المخرج ولا يخفى ما فيه انما هو انما هو انما هو  
 الاخر بما كان قائم به عليه الصلة الصلة الصلة وانما هو الصلة الصلة  
 التي قيلت في غيرها انما هي على الحقيقة الصلة الصلة الصلة وما هو  
 في صفة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة  
 بقوله المعلوم ان الزمان لا يشترط في ان يكون من جهة الصلة الصلة

تجوز

تحقيق بينه وبينه علاقة في الزمان فاما علم لفظ المقترن بتقديره  
 بالجعل انما هو الصلة الصلة الصلة المعلوم من مقتضى الصلة الصلة  
 متناهية الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة  
 الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة  
 انما هو المعلوم لما يرام به الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة  
 يتم به عليه الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة  
 التوجيه والصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة  
 من قبلية في الثاني في الذات وفي الاثر في الصلة الصلة الصلة  
 وعظم الصلة وانما انما هو الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة  
 والجزاء وان لم يكن حقيقة من جهة الصلة الصلة الصلة الصلة  
 المجازي في هذا المقام او طريقا الى الصلة الصلة الصلة الصلة  
 في صفة من جهة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة  
 هذا جرى في الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة  
 انما هو الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة  
 الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة  
 هذا ومع ذلك يكون الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة  
 وقد قلنا ما يمكن الاطلاع به على الصلة الصلة الصلة الصلة  
 وان كان ما فيهم مما ذكره ههنا لكنه صفة صفة ما ذكره في شرح الصلة  
 في قوله نعم قل للمؤمنين الصلة الصلة الصلة الصلة الصلة  
 على مقتضى القاعدة فلو لم يقتض الصلة ان نقل لهم الصلة الصلة

تقبل الصلوة ومن المعلوم ان قوله لم يرد عليه الا قاسم الصلوة  
سائر الساعات لا بد ان يكون علة ما لم يحصل له بل يكون في ذلك توقف  
لغيره عليه وان كان متوقفا على شيء اخر لم يكن ان قضاة جميع صلوات  
كانت الصلوة في جميع الايام والاشهر المذكورة وان قيل انها منبذات  
على جميع وقائع فان الآية الثانية الى ان الايتين بالمؤمنين للكلية  
ان يكون في الاطاعة وليس على امسالة او امره بما يتبعه قوله  
ثم امرهم بالاطاعة سببا في ذلك لانهم بذلك الامر به من غير ان يمتنع  
والمثال بالعبادة كون المؤمن عتق في الصلوة فاذا حصل  
فكان له من غير شيء اخر يتبعه في صحة الصلوة وليس فيها والمقتدر  
هذا الحديث بما روي عن سيدنا الامام علي بن موسى الرضا عليه السلام  
انه عليه السلام روي الصدوق رحمه الله تعالى في كتابه في معرفة  
اجاب به ما سأل الماسن قال الماسن بامر الله تعالى بان يرد  
من قبله في قوله الله عز وجل ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه رب  
ثم لم يردنا انظر اليك قال لئن لم يكن في موسى شيء لكان يكون  
كليم الله موسى وعلم ان الله تعالى ان الله تعالى لم يرد عليه  
الرد ولا حتى يات له هذا السؤال فقال له ان الله تعالى لم يرد عليه  
من ان الله تعالى لم يرد عليه ان الله تعالى لم يرد عليه ان الله تعالى لم يرد عليه  
وقد ينجي ارجح القدر فاعلم ان الله عز وجل كلمه في قوله تعالى  
فقالوا ان في ذلك لعلنا نسمع كلامه كما سمعت وكان القوم ساجدين  
الذين جاءوا فاستأمنهم سبعين الفا من الغمام اختارهم سبعة آلاف

اختارهم سبعين رجلا لميقات وبرد فرجهم الى اهل بيته فاما هم في  
سبع الجبل وسعد موسى الى الطريق وسال الله تعالى ان يرد عليهم  
كلامه فكلوا الله لهم ذكره وصحبه كل من فوق واسفل ومدين ومالك  
وقوله وامام لان الله عز وجل اخذ من في الجنة ثم جعله منبذاتها  
حتى جمع من جميع الوجوه فقالوا ان المؤمنين ان كان هذا الذي سمعنا  
كلام الله عز وجل في قوله تعالى فاما ان الله تعالى لم يرد عليه  
واما قوله تعالى فاعلم ان الله عز وجل كلمه في قوله تعالى فاعلم ان الله عز وجل  
فقال موسى يا رب ما اقول لبي اسرائيل اعاد بعت اليهم وقالوا انك  
فبعيتهم ففعلت بهم لانك لم تكن صادقا فيما ادعيت من ساجدة  
عز وجل اياك فاجابهم الله وادبرهم بعد فقالوا انك لو كانت  
امعان يردك لست اني لا اهابك وكنت تخبرنا كيف هو قهره  
حق عرفت فقال موسى يا قوم ان الله لا يريد بالانصار فكيف  
له ان يرد في ايامه وتعلم بالعلمه فقالوا ان في ذلك لعلنا نسمع  
فقال موسى يا نصيبك قد سمعت فقال لربنا اسرائيل وانت اعلم  
صليانهم فادعاهم لعلنا نسمع فقال لربنا اسرائيل وانت اعلم  
او اخذك يجمعهم ففعلت ذلك قال موسى ربنا انظر اليك قال الله  
تعالى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه وهديت شعرك الى  
فما اعجل وبه الجبل يا نبي الله صلى الله عليه وسلم ففعلوا فقالوا  
قال سبحانك يا ربنا انظر اليك ففعلت انك من فوقك ففعلوا  
اول المؤمنين بالان لا ترى ومن المعقول ان انظر الى الجبل



كما المثلون ولا يتولدوا وادعوا ان هذا الدليل هو المعجزة التي لا واحدة  
بين الراكفة وعليه من قدامهم وفي المرافقة الخاصة سلكا الجور  
طريقا شامخا ابيض وسد القاموس في سكر واكثر اشد من ان يدرهم من الجور  
ان سلكوا اهابنا معتدوا قفا الرقعة على هذا الدليل والتمس من كان  
معرفة ما لا يحل في المناجج المنير المريح المريح ووجدتهم في الرقعة  
فليسيت به البيت ولا يتولد هذا البهتان معين به اختيارهم لا يتغير انة  
الكون اومعدى وكفاله في الحقيقة في الوضوح ولا اختلاف من الرقعة  
كما تحفظ لها في الخارج فكذلك من غير عقل في الرقعة اما على رة  
الاستدلال فلا في العبارة هنا الكون في المكان وهو اومعدى واما على  
رأى القاموس فالكون بمعنى القطع اما رخيلا وحلي او بوجه في الخارج  
على هذا الاستدلال وقوية ظاهر على ان يكون من الامور التي هي  
القادرة واستدلال في الرقعة بالعرض الغني القادر ما خرج لها  
واما صفة جبر صفة انما في اقل اقسامها ان الرقعة الصالحة  
بان لا يرد في ان نفسها واجهة لا يكون مريبا اصل واما في الرقعة  
التي هي صفة فان الكون في الوسط امانا في شهورهم وفي الرقعة  
مسلة كالتيه والاضيق وفي دليل في الرقعة انما امانا امانا  
وقوية الطولهم واما في انهم من القوية الطول والرقعة انما  
انما في رة الطول والرقعة في خطية البصر فذلك لا يدر في الرقعة  
سبحان فانما في رة البصر والرقعة في خطية البصر فكذلك لا تحفظ في  
الاضيق والاضيق وكما في المنة في ذلك والرقعة في من المنة

فما يذكره وان اراد ان يغير بين الامرين بلانما عليه العقل في ذلك  
استعمال الباصرة فاقوله بذلك بل هو ظاهر البيان فانما هو  
الظليل والعرض عبارة عن الحكم بزيادة طول احد الطرفين على  
دون عرضه بانعكس في الآخر وهذا الحكم لا يتصور بدون صفات  
سواء العقل بعد احوال البصر واما ما قلنا فلا يكون الطول عرضا واحدا  
ومقدوره اجزا وكل واحد من تلك الاجزاء ليس هو كون الخبز عكسا  
مع الكل في الاسم مطلقا باطل ونعني ان العرض المركب ايضا لا  
يقوم بالمركب والحاكين ظاهر البيان مخالف للعبارة والبيان  
بل للحد والبيان واما ما قلنا فلا بد ان الطول عرضا غير  
مركب لكن لانه استثناء قيامه بمجملين مطلقا اما يخضع لقيام بكل  
طولي وليس ههنا كذلك واستماع قيام العرض البسيط بالمركب  
متنوع كالنقطة والوجه فغير ذلك وعلى احد هذين يخلو ذكره  
الشيء على الدليل واما ما قلنا هذا الدليل لوم لول  
انما الذي هو منسوجا من العزوة متين في ان يكون الطول المركب  
في السعة المدونة هو الطول المركب نفسا هو انما على  
اي وضع فضا او غير متلاقيا او متعززة متقومة او متباعدة  
فالواجب ان يكون الطول المركب في السعة المدونة هو الطول  
المرتفع بحدته غير ما يتوكلها بحسب الج فضا او ان يضاف  
الطول شرط ما من زيادة الاجزاء وليس نفس الطول بل قصبة  
الاجزاء كما سوف نذكر في الامور انما قلنا لانهم ان يكونوا

في العالمين واحدا ولا تفرقت غاية الامكان التسمية تفرقت وهذا  
 ظاهر المطلق على ان نقل الكلام الى الله تعالى لا يوجب تفرقا  
 بواجب من الاجزاء وفيما مر كما ذكرنا من ان هذا الكلام لا يوجب  
 تشريك وهذه التسمية لا توجب تشريفا انما هي بيان ان  
 الذات غير متعلية ولا هي متعلقة بالوجود فالله بالوجود امر متعل  
 بالاسكان الذاتي بغيره انما هو المانع ووجود الشرايط ثم كون  
 المزدوج من الله متعلقا بالذات كقولنا فان الانبياء والارسل  
 لو كانتا وكان صاحبها لا يصدق لغيره بغيره من حيث هو  
 بل هي ذاتا وهذا واحد او غير متعلق بالانتماء من المسمى  
 جهة الوجود وهذا الذي هو في الله مستلزم الامر المضروب والمقتضى لجهة  
 جهة العقل والمضروب والمقتضى لجهة العقل والمقتضى لجهة  
 او غير متعلق بالانتماء فكان انما هي لا توجب تشريفا صاحبها  
 بغيره الدليل بغيره الى دليل اخر يثبت على هذا التفسير وهو ان  
 شيء اخر وهو ان المسمى على هذا التفسير امر متعلق ولا يوجب  
 المقتضى اصله فكيف يحصل التفرقة بين خصوصياتا وتعدى  
 الدليل على ان التفرقة بينهما بين الدليل والوجود وهو قول ان  
 التعريف بالوجود هو الامر المشترك والخصوصيات المتفرقة من جهة  
 العقل ان المانع ان صاحب الامتياز لا يمكن ان يكون متعلقا بالاشياء  
 فمقتضى الحاجة الى ان لا خصوصيات اخرى يوجب تشريفا بغيرها  
 خصوصياتا على ان يعلل هذا بطلان الدعوى انما هو ان مقتضى العقل

ح عن المسمى لا يعلل على مقتضى العقل اصله بل يوجب ان يعلل  
 بالعقل ولين قال تعالى ان المسمى بالاشياء العلة هو كل شيء  
 ما لا يشترط في ان يكون ذاتيا له او فرعيا له بل هو ان  
 الامر المشترك هو المسمى فبعد التفرقة عما في هذا التفسير  
 عدم انتماءه على ما لا يتم اصله بقولنا فان مقتضى العقل ان  
 واما ان مقتضى العقل والوجود انما هو في الوجود واما ان  
 الوجود على انما لا يفرق عرفا اصله وانما هذه الصفات العقلية  
 الوجود وما يضاف اليه مشترك بينهما في الوجود فاما الوجود  
 وهذا الظاهر وانما كل شيء ويمكن ان يكون هذا كان لان اصل  
 التسمية المذكور مع قطع النظر عن هذا التسمية لانا نعلم قطعنا  
 ان المسمى هو الموصوف بهذه الصفات ولا يمكن لاحد ان يتوهم  
 ان الوجود شيء غير المسمى وان الطول شيء اخر والمسمى شيء اخر  
 قيل ان المسمى هو الوجود المشترك لانه ان يكون الموصوف بهذه  
 الصفات لكن لما كان في الزمان اضافة الوجود بهذه الصفات  
 الى دعوى انما لا تفرق والموصوف بهذه الصفات وعلى ما ذكرنا ان  
 يمكن يحتاج الى دعوى هذه المقدمة من خارج بل كان يلزم المستند  
 بالاعتناء بمتفرقات الامور بغيرها بغيرها وهو ان المقتضى  
 يكون حذو علم انما يكون باشتغال بغيره ذاته الوجود فمقتضى ذلك  
 وهو المذهب المختص بهم الذي لا يفرق بين الاشياء ومن تبعه  
 والذي لا يختص به لا يشترط واسماهم هو ان ذاته هي المسمى



في هذه المسئلة انما هو ان الكرامة هي التي هي في نفسه في نفسه  
المرتب بها من البين ان الذي هو الكرامة هو الموجود  
الوجود ولو كان مراد الكرامة ان المراد هو الوجود لقاسوا على الخلق  
لكان الفرق بين المذهبين ان المراد هو الذات دون الوجود  
او لا على التمكن والتمتع في الذات في نفسه او من جهة مضاف  
المراد في ذاته من غير الوجود من اصل على المضاف عليه  
وحيث في الشرح ايضا فلو كان مراد الكرامة ان المراد هو الوجود في نفسه  
حسب الدليل المذكور لم يرد على غير المتنازع فيه في المسئلة  
بل لم يرد في المسئلة بل لم يرد على ان ذاته لا يرد في نفسه بل في الحق  
واما ان وجهه في نفسه ليس مقصودا لهم في هذه المسئلة  
فليس هذا المقام ينبغي فيه انما هو في ذلك متنازع في اصله  
على ان المراد الكرامة ان المراد هو الوجود في نفسه في الوجود  
ولو هو ان يقول انسان بذلك لم يكن مانع من ان تقول العقل  
بذلك ايضا واما ان بعض اصحاب الاشعرى التزم ذلك وان لم يرد في  
الوجود في نفسه فخرت بان الحق هو العقل في هذه المسئلة  
لكن هذا على وجه من جميع العقلاء من كافر من المسلمين الى الكفر  
خاصة كافر او ابا دين من مرتين ومرتين وهو ان المراد هو الوجود  
دون الوجود فان احدا من المشركين من مختلفا والمصاير  
طائفة الصانع والمخلوق لا يرد في ذلك واما المقام الذي لا يرد  
العقل ولا يرد في نفسه والبلية اذا كانت طلبة في حجة كانت

منفتحة لا يثبت كذا احد من البينات هذه الدلائل في وجودها  
الاولى وفيه ضرورة المنهج وقيامه تمام الطامع في الخلق  
المراد من هذا الصنع الجليل ولو لا تحقق امر صحيح حال  
الوجود او قول انما لا يرد في الصحيح ما يمكن تمام الصحيح بحسب النسبة  
في حاله من غير الصحة في البين ان المحذور في الوجود  
ولقد فهم بانها هذا الطلقات او الرتبة لها على كبره  
وهي تكون بان عدم تحقق ارادة عدم بصرف الاصابع  
او انك البصائر وتكون حجابا بين الرائي والمرئي كما في  
وغير المشترك بينهما كون المراد على حجة مخصوصة ووضع معنى  
بالنسبة الى الرائي في غير ذلك بالنسبة لخصه في الرتبة لا يرد  
عدم استكمال بين تمامات في جميع الاحوال اذا الصحة  
المعولة لهذا الصحيح ايضا لا يرد في جميع الاحوال وان اراد ان  
ما لا يرد في الحقيقة في الصحة فليس مشترك بين الوجود والعرض في  
جميع الاحوال وانما هو الوجود الا انما يلزم من حقيقة في كانه حقيقة  
الرتبة بالحق المقصود وهو انما هو الموانع وتحقق الشرايط والتحقيق  
شرط من شرط الرتبة وانما هو مانع من ما قبله في كانه تمام ما لا  
يفيد احد من العقلاء ثم لا ينبغي ان المحذور المشترك الوجودي لك  
لغيره والافاض وادواتها في الوجود المطلق بل هو وجود  
لغيره والافاض والوجودات القابلة للتأثر وتكون ما به يتبين  
هذا الحق امر سلبا لا يثبت في التاميات اذ تعين الموقر الوجود

وما كان بالامر السليبي وليس فيه ذلك فيكون المضاف موجودا على انه  
يكونان تعبير التقدير بما هو موجود في نفس الشيء لا يعبر بها عن الشيء الى  
انها ايضا ما لعلها الصفة المشتركة في المعنيين المختلفين وفي  
الشيء مطلقا ونحن لا نجعل هذا المترك حلة سميعة ولكن نجعل محضنا  
حيثما انما هو اقول ان محضنا هذا هو الذي هو الوجود لا شيء ولا  
غيره انما هو في حد ذاته مشترك على السلب والاعتبار ولو لم يكن  
الرفعة امر لعدونا انما كان تأثير الامر في اعتبارها هو السلب ايضا في  
يمكن ان يرجع لحدوث المسئلة وجودية تكون المهيمنة حيث انما  
كان وجوده مسوقا لعدم فالسلب خارج من ذلك ولا خلاف في ذلك  
كون لحدوثه سلبيا فان الاجابة لا يوافق في ذلك في مقتضى  
انما كان قهرا على حدوثه وهو غير من الصفا المشتركة لا وجوده  
بل لحدوثه يباين غير من الصفا السليبية في انما كان التوافق  
في الواقع وانفس من غير من الصفا المشتركة في الواقع في السليبية  
مضمونها فصارا على وجوده من غير ما هو عليه اه على ذلك  
معنى لحدوثه لعلها الصفا محال لا وجوده انما هو الصفا مضمونها لعل  
الامر والتعريف بان هذا الذي هو محال هذا هو الذي هو محال  
على ضاوة عظيمة او ضاوة سميعة وغير انما كان انما كان  
اعتبارها اقول في نظرنا اقول ان كون انما كان اعتبارا انما كان  
سلبيا على ان السلب داخليا فهو غير محال في انما كان الذي هو محال  
شيء الصفة بل يتساوى الوجود والعدم بالثبوت لا يكون سلبيا

على ان هذا التعريف غير صالح الا ان يكون موجودا انما هو لعلها الصفة  
الوجود في هذا المعنى بل انما كان اقرب منه وقد سبق الكلام والسلب على  
الانما كان وجوده في هذا الكتاب ولم يبين في مقتضى الوجود وانما كان  
فان الوجود انما هو في عين عدمه بحد ذاته وانما هو المهيمنة بحد ذاته  
سواء كان الوجود في الواقع في نفسه ولا يرى عدمه فليكن الوجود انما  
صنعت في غير ما في عين عدمه وعلل انما كان انما كان موجودا عين  
وجود المهيمنة ولا يكون موجودا عين عدمه فان عانت عين وجود المهيمنة  
فليكن الوجود وجودا وجود المهيمنة صفة استعانة كون معنى  
وجود السلبين فليكن موجودا وجودا غير ما في السلبين فانما انما  
انما كان وجودا واحدا الامور في ذلك في الواقع  
فانما يستحيل ان يكون وجود نفسه والمهيمنة عين ما ذكرتم وكونه  
موجودا وجودا غير ما في السلبين فليكن الوجود فان قلت لا يتصل في الواقع  
كون نفسه موجودا بل يكون كون هو صفة وجوده وانما عين  
اشراط وجوده غير ما في السلبين فليكن الوجود وكون الوجود في  
في حال وجود المهيمنة وغير ما في حال عدمها لعلها الصفة فليكن ذلك  
يقول في الانما كان ويكتفي بوجوده وهو غير ما في السلبين  
محال الوجود عين عدمه فليكن الوجود في عين الانما كان حاله  
هو صفة غير ما في حال عدمه بحد ذاته فليكن الوجود  
او ضاوة اقول في نظرنا اما انما كان على هذا المعنى انما كان لعلها الصفة  
بالوجود والعدم بما سبق ذكره لان اولئك التي اذا اخذنا هذا المعنى



والضرورة وخصوصياتهما اهم من ان ينسب باحدهما او لغيره بينهما ما كان  
باحدهما والضرورة ان كان المذكور هو الامر المشترك بينهما لا محالة  
على ما تقدم فكانها على الدليل ان المرئى هو ضرورة الشيء المتعلق بغيره  
بدون خصوصياتهما فليس المذكور شيئا من خصوصيات بل الامر المشترك  
والامر المشترك ضرورة الوجود ولهذا قد افادنا في كثير من المقامات  
كذلك بل قد علمنا اننا قلنا ضرورة خصوصياتها انما هي ان كان  
سواء في كل شيء ولا يمكن لاحد ان يقول اننا نرى الشيء من غير ان  
يظهر له ضرورة شيئا بالذات بل هو امر مشترك وهذا الامر المشترك هو الذي  
كان في شيئا من الوجود الذي يظهر وانما قلنا ضرورة الضرورة المطلقة  
انما كانت ضرورة لغيره من حيث ان يكون الوجود مرئيا فعمل المرئى هو  
الوجود الذي هو والضرورة الزائدة وهو لا يصير من الوجود المطلقة في  
ضرورة الضرورة وكذا زيادة الشخص او الوجود غير معلوم بالضرورة  
م بل اكثر الناس حتى اصحاب الاشياء يذهبون الى زيادة الوجود في  
في كل وجود ولا يجوز ان يكون الصنف والعلامة المذكورة واحدة المتطلبات  
الضرورة وسواء عليها الصانع المذكور او اذا ثبت ان الصانع لا يثبت  
عليه شيئا منها لم يثبت ضرورة شيئا كذلك على ان ثبت ان الوجود  
والشخص زائدا ان في ذاته فافهم ذلك مع ان بعض اصحاب الاشياء  
يذهب الى ضرورة الوجود والوجود في ذاته فافهم ذلك في مقام  
ان الهمية الكلية في ذاته فافهم وانما قلنا ان ذلك الشيء بالضرورة  
لاستلزامه ان كان على المعنى المخرج من خصوصيات الوجود بل عليه وكان

الامر في غير الضرورة فانما الضرورة ان كانت بالعلم لكونه ضرورة  
ولا يدرك انه ضرورة او ضرورة اخرى وما سوى ذلك بانفسه الذي لا يمكن  
يكون المرئى ككل احد هو الوجود مع ان احدا لا يعلم ان المرئى هو  
الوجود الا صاحب هذا الدليل وان كان لو كان صديق فلهذا بذلك  
غير مستلزم من الضرورة بل من ضرورة شيئا فافهم ذلك فان  
يكون المرئى هو لوجوده او العرف وخصوصياتهما ويكون حجابا على  
خصوصياتهما على المرئى بوقفا على استيفان طرفها بل فيها ادى  
الى العلم بالضرورة شيئا وبما لم يوجد بل انقطع وان ثبت وانما خاسا  
فلا ما بعدا ففهم ان ضرورة الشيء ممكن من الصديق بضرورة  
الوجود من غير احتياج الى العلم بغيره وضرورة كسب فعل موضوع هذه  
الضرورة هو مفهوم الوجود افعره وعلى ذلك فليفران يكون المرئى  
هو هذا المعنوم وسائر فليس انما ضرورة الوجود وانما هذا الجيب  
ينبغي ان ان موضوع هذه الضرورة وهو واحد وان يكون من  
ليس على الشيء على نفسه والامة وانما قلنا ان الامر انما هذا الشر  
صانع للصنع ان يقول وجود كل شيء عين مهيمنة وليس امر زائدا عليه  
والدليل ان مقام على زيادة غير مقام والمذكور كل شيء هو وجود  
الذي لا يخفى به ويكون عين مهيمنة كذلك فافهم ان الجيب  
ووجوده ضرورة الضرورة كونه ضرورة شيئا فافهم ذلك الوجودات كالجيب ان  
يدرك حين ادراك الشيء كل معنى يتبع من ذلك الشيء وذلك ان  
ايضا على كل وجود له وجود خاص به زائدا عليه والمذكور من الضرورة

هذا ذلك الوجه الثاني وهو الذي يحل عليه من استلزامه أو سواه  
 ولا حاجة هنا إلى استلزامه على أن الوجه لا يلزم المستلزم الذي يمكن  
 تحله بغيره المصنف بكتبتنا إذ لم يلزم المستلزم بالوجه من المستلزم  
 بل العاقل بالفضل أن يكون الأمر كذلك والمستلزم بغيره من  
 الأسباب التي يحل في جميع ما ذكرنا من الوجه أقرب مما عليه من  
 الدليل واللام بالفضل ثم هذا الوجه لصاحب المواقف وقد عول عليه  
 فذلك الذي لم يفتقر إلى بقاء وجهه بل على ما في موطئة أو أنه  
 كان يتبادر بهذا تقريرا إلى الاستلزام الجاهل وقيل إن المصلحة  
 المستلزاه هذا ما ذكره من وجه في شرح المواقف وفيه نظر في  
 وجهه على وجه التكرار لا يتوقف على تعيينها وإنما لا يلزم إلى  
 الوجه التكرار فيكون في محل ما عليها فيكون ذلك محل ما عليها  
 ما حقق في موضعها وأما ما ذكره لا يتبادر في الأسباب فما حصر  
 لا ان يرد بالتحليل ما يتبادر من تحليل الجرح في الوجهية وفحصها  
 أن يكون ذلك الشيء البصر لا يستلزم محل الوجهية كالمصلحة عليها  
 كانت ذاتية أو عرضية وأما يتبادر ذلك معبران فيض على العقل  
 بسبب ذلك الجرحيات المتعددة المعنى المستلزم بها هذا الوجه  
 على أسباب أخرى احتاج إلى النظر في بعض المواضع التي فيها وقد  
 سبق لنا إلى في الشرح في بابها استلزامها العامة ووجهها  
 انحصار الوجهية عند تحقق ما يصلح استلزامه إذا ما وجه الوجهية  
 صلاحية الوجه لذلك بمعنى عدم كون الوجه بما هو موجودا فيها

عن ذلك فذلك غير محيد بل هو خصوصية وجوده الواجب ما يحل  
 الوجهية به وهذا القدر يمكن في الوجهية ولا يمكن معصيته أي  
 من ذلك وأن أراد غير هذا المعنى فنحن الظاهر أن غير لازم من  
 المقابلة المذكورة وأما ان الوجهية لا يتصور فيها المانع والشرط  
 فإما في الوجهية بمعنى إمكان الزاقي وقد علمت أن الوجهية هنا  
 ليس فيها المعنى واللا يتصور بها الوجهية بل هي يحصل بها تمام  
 الموانع وحصول الشرايط وهذا المعنى في شياطين ما ذكره الباعل  
 من الشك والمانع والحاصل أن كلامه هو في هذا المقام من  
 الاستلزام الجاهل وأجاب الذي بان المعنى بهذا الدليل  
 أنه قد وقع في أمر جواب الأمر في مقابل هذا التقرير للسلال  
 كلام المعنى الشريف في شرح المواقف وفيه خط ظاهر فإذا كانت  
 لم يقتصر على واحدة المستلزم بالمتأخره وان ما يتحقق عليه دليله  
 يتحقق منه بغيره حتى يتبين ما ذكره من استلزام الوجهية فكان أصل  
 سؤاله بذلك وأما ذكره في باب الاستلزام تأييداً لها بالاحتقال في  
 الوجه فكيف يتبين في وجه اعتقاد الاستلزام من المستلزم ولهذا عقل  
 من ذلك وتحليل أن السؤال الجرح ما به التناقض ويمكن أن يقال  
 بأن الدليل قائم على الاستلزام في هذا الكتاب فلو صدق الاستلزام  
 أن يقبها ويبلغ المنع فلا يرد عليه أو كونه وما في غير ذلك يتبادر  
 لنا فإما هذا الدليل لا يرد عليه فإما فيحتاج إلى الاستلزام كذا الصيا  
 حارة من عادة المقصود وقال بعض المحققين معقولهم أن



٥٢  
 ا. قد سألنا هذا المعنى في الشيخ وان ادلة البرهان في هذا المعنى  
 ذلك ونسبنا فان من جهة ادواتهم ان الموجود لو كان قائما بالهوية  
 فليما عليها كان الوجود قائما بالعدم كقولهم المهيبة في نفسها  
 وانما تصح كالتعلق لئلا في ذلك يكون الوجود موجودا او قد  
 وكذلك لما في غيره من الادلة كما يظهر بالرجوع الى محله  
 الشيخ الاشعري لم يصرح به واحكامنا بجهنم من عدم استقامتهم  
 ذلك امر كما ان اتفاق الرقبة في معنى كونه مريضا او ضيقا او  
 والذات في شرطها بالوجود وتعلقها في غير شرطها كقول هذا الفقيه  
 لا يثبت في معنى الفقه ان اعتقاد هذه الصفة بزمان الوجود يقتضي  
 على خصوصية بقاء الزمان والافانم الذي من غير مرجح كما  
 المستدل بغيره ولا فرق بينه في كونه اعتباريا وبينه اعتباريا  
 وعلى طريق امام الحرمين لابد من تعلق الحلق في ذلك والذين  
 ان لا يكون اعتباريا بل ان تعلقها في الوجود او خارجا وهو لا يفتقر  
 الى الوجود لها كقولهم على هذا التقدير يكون ان يدور الفقه في  
 الرقبة وتعلق في وجوب التعلق بالامر المشترك وعدمه فان  
 سابق في جواب الامر انما لم يثبت عدمه المتيقن بالانسان  
 بين خصوصية المتبصر وعدم العلم بها لا يجرى في الحلق وانما يجرى  
 بالانسان في الدلائل فان المعلوم لم يثبت كونه جديا او ملحقا  
 بل كونه جديا عطفيا وغير ذلك ايضا من جهة التعلق بالمستبصر  
 محتمر بالحق في باطل في نفس الامر كما ان الوجود المذكور لعدم

محتمر لنقص الحقيقة باطل اما الاجزاء فالتعلق بالامتياز  
 دعوى التعلق في هذه الدعوى خلاف الواقع فان شيخ المعتمد  
 مع فقيههم من زعم الاحكام لم يعرفوا ذلك ومن الجهان في  
 الاجزاء واصل ونحو مع لقائهم بحجة التوحيد ثم يعرفوا احد الاشياء  
 بعد سبع مائة سنة او ثمان مائة سنة وسكانهم يدور اياما في  
 البصرة والتخوف وما ضاهاها ولا يجب من كل ذلك ان لا يعرفها  
 ام المؤمنين وهي التي وصي رسول الله ص بها اخذ لها الدين منها  
 ويعرف هؤلاء القوم وقد نقل عنها انها كانت تتكلم بالرواية  
 وتقطعا وادلة الثقات منها استرا وسئل هذه الدعوى اما يتبين  
 طريقة الشيعة الذين يقولون في هذا الصواب والاشياء بين  
 من السلف فقالوا نعم لما كان يعلم ضرورة منيرة النور في  
 ما وما طريقة الجمهور فلا يليقها هذه الرواية واما اصحابنا ائمتنا  
 فقد روي عن ام المؤمنين ع واقاداة الائمة الاطهار عليهم السلام  
 ما يفي الدلائل وعملوا الفوائد ومعنى الاتفاق مندهم  
 كلفين ذباب ولا يخفى ان رواية احد ومعه من الصحابة حديث  
 الرواية لا يثبت دعوى الاجزاء التي كان اكلام فيه فان اتفقت على  
 المراد ظاهرها لا نستقيم الاتفاق الذي فضا ومن روايتهم ذلك  
 ومن الصحابة ان الله لم يجلل شيخ في ذلك عبارة شرح المقاصد وله  
 يتفق بما في من المعنى للجلل ولا يصح لجلل ثم لم ينفذ في هذه  
 الروايات واسماء روايتها وليست نقلها جلية مستحقة حتى تكلم عليها

واما الذي اشتهر في السنين المنقضية من حالها انما اشتهر  
 الايام من مغزله المظلمة وهما رجاها من ان يكون من وحي  
 من عروق منها الحياة لم يدر احد كقول الشاعر في كنهها انما  
 طيب ما اقبل الناس في هذا ايها العبد ومضى الايام عند  
 ربه واستقرت وعقول الانساق عند غشاى مستطيرقة زبدنا  
 في تخرج المواقف وهذا فيكون من طريق الانتظار والاصور  
 طريق المستقر فيكون المعنى وجوه ناعمة مندهم ما ثم قال مستطيرقة او  
 فقرة ربه وقد وقع في بعض النسخ في البيت المنقول الصحيح  
 هكذا نظر الظاهر في الحام ومن الشاهد على ان الظاهر الموصول  
 بالي معنى الانتظار قول الشاعر ومن ياليل احوال على السرى  
 الى انك زان المقارب ناطق ومن المعلوم ان ربه ياليل  
 احوال من كان المقارب غير واقع فهو معنى الانتظار واما  
 باننا انظار الفقه فهم اه هذا من طريق اللطيف فان انظار  
 الفقه وقع في العزلة ما قد تفرقة في العرف والعادة من سن  
 الرغائب وبعاء الحسني بحسب من الالطاب وقد تفرقة في الحسني  
 في العقبى ووصف الرايين للشباب والصفوة بحسب حالهم  
 البال والنبارة مما يتفرق انظار المبشرين والرايين في تفرق  
 الموجود بغيره وعلى نظم هذا القابل يعني ان ينقلب البنا  
 بحسب اجلها عاجلا وسريعا من ياتي بالنبارة الى الدنيا مما  
 كان زودها خاليا من تصور هذه الدنيا زان من تفرق ولم يكن في

فهو ما من قبله وما لم يمتدح با من ضربا واما ما وقعنا به  
 والا لباد بحسب طيب من لا يرضى حاسة وفيه بالنبارة و  
 انباده ما من شأنه ان ينظره ويتوهمه ليحيى له الفم وتحيين  
 اهم ويصير حتى ياتي المظنون من بعد وترقب بجملة وطاعة  
 وان يكون النجم من وغيره من الدنيا واقعين في غم دائم  
 وعذوب سحر ما داموا في دار الدنيا لا ينظرون في غم دائم  
 وضمان ربه ولعل هذا القابل يستحسن ان يتغير وتلك  
 من بئر ما من مستقبل كبر من مدفن ليس من ربه بارز  
 غنايان يقول الجبر انك وقعت في غم والرحمة من الجبر  
 والتوق وقد كنت في غم من غموا الذرع ويقوم مقام  
 والكفاة للجبس ويعلم قولنا فعلا ونسوده سر وعلافة ويرى  
 اذ اقبل وجلا في ان يستقبل ذلك باليوم واليوم واليوم  
 اليد ويترجم من نبالة ذلك يدعى ان يدعى فيها كبر  
 وقها وهذا في حجاب فليعتبرنا ولو الالطاب على انك في  
 اسم معنى الفقه لو ثبت في اللغة اه هذا التفسير قد نسب الى  
 صاحب الكافي وقد كان انما ان الانظار اوده في كتاب الفقه  
 وانظره في قول الشاعر ايمن لا يهرب هذا فلا يقطع رحا  
 كما يحزن الى أي كنه من تفرق سيرة المرتضى هذا النفس  
 الماضى كبر من والبر وعدم تفطن المفسرين لمعنى القومين المذكورين  
 لا ياتي في جوده والظفر واكثر انما وانما في المذمومة والسبب



المتأخرين يتلوهن الاكثر وكان هذا من قبل ان يفسر  
وعدم قبوله في الموضع الذي هو في الاسناد وهذا القات مرقوم  
الاسناد الى ابي عبد الله ومما يدل عليه قوله الشارح وجعل في القات  
وجعلهم الى الموت من وقع السبق من اوله ومن المعلوم ان  
الموت لا يظهر فيه كذا في تفسيره بل هو في رواية ابي اسحاق  
الاخران حتى كان موت جهم جازيا عليه ويحكى عن ابي اسحاق  
قال في القات ان القات يعني القاتين ومن يتأسس ان قال القات  
تقول ان القاتين اسم الى ثم الى القات وهذا هو القاتين  
يعني القاتين الى القاتين وطاعة اليك وطاعة الى الله واليك وترجم  
اليهم هذا المعنى فقالوا في القاتين القاتين جهم يترافق وادري  
فلاذ فان كان ذلك مذكور انما المعنى هو الموصول الى القاتين  
في هذا المعنى وهو من صفة القاتين في القاتين في القاتين  
فمن المعنى عليها المستدل ان خلاصة الكلام ان القاتين هو القاتين  
لوربعت في استعارة من القاتين في القاتين في القاتين في القاتين  
في الاستعارة الغير صحيحة وهذه الامايات تجعل القاتين القاتين في القاتين  
يثبت الاستعارة الملقب بالقاتين في القاتين في القاتين في القاتين  
الشرع ما ينبغي من القاتين القاتين على ان يكون في القاتين في القاتين  
موقوف على الجمع كما مر في القاتين في القاتين في القاتين في القاتين  
الرواية على المعنى في القاتين في القاتين في القاتين في القاتين  
على الاستناد الى المعنى في القاتين في القاتين في القاتين في القاتين

في قول القاتين في القاتين في القاتين في القاتين في القاتين  
ثم انه في القاتين في القاتين في القاتين في القاتين في القاتين  
وهو في وجه القاتين في القاتين في القاتين في القاتين في القاتين  
على الاسناد الى القاتين في القاتين في القاتين في القاتين في القاتين  
بما ان القاتين في القاتين في القاتين في القاتين في القاتين  
ان القاتين في القاتين في القاتين في القاتين في القاتين  
المتأخرين في القاتين في القاتين في القاتين في القاتين في القاتين  
من وجه القاتين في القاتين في القاتين في القاتين في القاتين  
ايضا وانما ان القاتين في القاتين في القاتين في القاتين في القاتين  
والقاتين في القاتين في القاتين في القاتين في القاتين في القاتين  
اليد والموت الا ان القاتين في القاتين في القاتين في القاتين في القاتين  
ساق الطبع والفتح وجعل القاتين في القاتين في القاتين في القاتين  
وجه القاتين في القاتين في القاتين في القاتين في القاتين في القاتين  
عليها القاتين في القاتين في القاتين في القاتين في القاتين في القاتين  
على القاتين في القاتين في القاتين في القاتين في القاتين في القاتين  
القاتين في القاتين في القاتين في القاتين في القاتين في القاتين  
ير القاتين في القاتين في القاتين في القاتين في القاتين في القاتين  
القاتين في القاتين في القاتين في القاتين في القاتين في القاتين  
ساقه سابق من القاتين في القاتين في القاتين في القاتين في القاتين  
والقاتين في القاتين في القاتين في القاتين في القاتين في القاتين

ان الولاية في حقيقة كنفى الاستعداد فلا يجوز تحقيق هذه الولاية وانما  
لا مناسبة بين النظر الى وجه سلبه ووجه الفلاح سندوا الحق لا يتحقق  
بهذا الوجه وهذا ما اذا يتحقق حضور من يتحقق سند العلم بوجوده  
ويجوز النظر الى احتمال واقعا بما يعقلى الوقيت ايضا غير موجود فلو ان  
تأملنا قال اني رايت عطافا فلان كاي شيء الخجل الاول المذكور  
فيما انما عن وجهه ومن حيث لا يحصل له ولا لما يشترط على ان  
المقام لهذا الطريق لا ينعى من على الطريق الوقيت ويحيى من هذا  
قال الله تعالى وراهم ينظرون اليك وهم لا يعرفون الاستعداد  
من وجهين الاول انه نعم الثبوت والحق والحق لا يرى واقعا  
يرى بتقليد حقيقة بعض الناس انما يتحقق حيث الخوف في الوقيت  
والثبوت في الخوف وما هو الا قلب وما جرى مجرى قوله قلنا ارجع  
نقلنا من العرب الخ قوله مع حجة قولنا نظرت الى الهائل فقام ارجع  
مكاره ولما على هذا المعنى غير موجود لان هذا خلاف المصلحة قد  
عرفت الكلام على سبيل دفع عليه حديث الجاهل ومنه من المذوبة  
سئل فان الجاهل ايضا غير متعين لاحتمال ان يكون على الاستعداد لانهم  
تقليد حقيقة والاستعداد في السادة وغيرهم ما قالوا ان النبي صلى الله عليه وسلم  
كان يغيب وجهه في السماء فقلنا الذي وانما داره فقال الله تعالى  
لنرى قلبك فكيف في العار فقلنا ان قلبه تزيهاها الهية ووجوده  
الجاهل في الولاية كونه ولا يحتاج الى هذا على انه يتصور ان يقال  
لا يصح حمل الولاية على الجاهل لعدم نصيب بناء على احتمال الوقيت فاصح

ح حمل الولاية على الجاهل وعلى هذا يظل الجاهل والمكافئ ويحيى بالحق  
والجواب من اننا نقتضين على الجاهل حمل الولاية على هذا المعنى وهو  
يتصور الى دفعه ويتحقق في السند والحق وهو عندنا بحسب الاستدلال  
مستوفى الحق والعدل لم يصح نقول على يوم بناء على ما عرفه من عدم  
الجهة فيه وفيه ما فيه فاقابل ثم لو ثبت ما ذهب اليه بعض الناس  
من ترجيح الجاهل على الجاهل انما يمكن الجاهل من هذا السؤال المعترلة  
كأن يخرج ان يقولوا لا يتبين الجاهل على الوجه الذي ذكرتم من حمل  
على الوقيت بل يجوز حملها على الاستعداد وغيره ما يناسب المقام فلا يتم  
استدلالكم هذا كله ح قطع الطريق من اما اقتنا الدلائل المقاهرة على اقتنا  
الوقيت وانما هذا ذلك لم يخرج الى ان نقول كونه النظر ووضوحها  
لتشبه حقيقة وجهها في الوقيت بل لو كان حقيقة فهي الكان لما ان  
نعدنا الى الجاهل ونهذف وغيرهما بل فاعلم كل فاعلم ان قولنا انما  
الدالة على ان النظر ليس معنى الوقيت كونه لا يتصور فيما ذكره الشر  
الاول هذه الآية التي استدل بها الاساعرة وتقررو ان الآية من  
حيث مقدم الجاهل والجور والمنة على المحر ومن المعلوم ان الوقيت  
في ذلك اليوم غير مقصور على فاته والكن الذي راى في يده في  
سواء الجيم بل يرون انفسهم ووجودا وعلما للعرف عليهم الى غير ذلك  
فلو جئنا النظر الى الوقيت في الآية لزم خلافها المعلوم فوجب حملها  
على غيرهما من الاستعداد وغيره الذي قوله نعم في شان الكفار ولا ينظر  
اليهم في النظر ومعلوم ان الوقيت علم صلب لم ينع بالحق الى جميع



٥٤  
 فوجب عليه طهرها وقد كلف الله له على انه وضوح للقلب وان  
 يكن الحق المراد الثالث الذي يوجب كونه في الحقيقة ويوم  
 ذلك غير موصول بالحق ولا يوجب كونه من صيد وان لا  
 يوجب كونه موصولا بالحق فلا يوجب كونه في الحقيقة على المقام فلا  
 غير الرابع ان كونه موصولا بالحق لا يوجب كونه في الحقيقة وانما يوجب  
 انما يلزم التقلب بعد التغير ثم ما يدل على الجواب المذكور في الآية  
 ويستدل به على انهم من ذمهم من هذا من حيث  
 الاستدلال فان حجاب الحقيقة هو الامر بها الذي يمنع من الرؤية  
 وهذا انما يصح بالحق المحقق لا بالحق المتيقن فاما من حيث  
 الحقيقة واما امور المتوهم فلا يوجب حجابا بل يقال للحق الثاني  
 والمباينة في المظهر انه حجاب على حقيقة فالمتوهم ان كان واقعيا  
 الحجاب فقط الاستدلال والحدود واقعا فوجب هو الحق فالجواب  
 ح هو المستوفى والحق لا الشرايط والعرف فاض بات  
 المستوفى لا يمنع ان يكون رايها فاعلم ان انما يستوفى فوجب  
 عنايتنا بحرين ويستوفى عن اذن مستوفى فوجب فاعلم  
 يراناعيا فاعلم ان هذا اذ انما من حيث هو حجب فاعلم انما حجبها  
 في العرف غير متناهي لانه حقيقة ولا على الظاهر ولا كذا يراناعيا  
 الملقن يعني من الملقن وقد عرفناه فاعلم ان جميع الاشياء يخرج  
 من دائرة احاطة ابصاره فاعلم انما حجبها فاعلم انما حجبها  
 اخر حجابا وحقيقة فلا يوجب كونه موصولا على ان حجب الحقيقة

يعني انما هو الحق من ادخل والوصول وطالب الملك من بين الناس  
 عن الوصول الى الملك وشيئا من مواراه اوله يراه في الشاهر  
 لطالب عن كل امرئ شئ وليس له من طالب العرف طالع  
 وهذا الحق هو المناسب في الآية وعلى هذا فلا تناقض في الآية  
 ويكون الحق ان مرتبة من متفهمة وانظلم بحسب وانهم مستعدون  
 عن سائر من خصوه وعرفوه من باب الرحمة واما الرتبة فلا  
 قد يشهد في الآية اكثر من ان هذا الحجب ليس من اولين من عدم الرؤية  
 حق يكون اتفاقا مستلزما للرؤية فاعلم انما الحجب  
 لحسن ان ان ارادوا الاستدلال بالاجماع بانجام لفظ الجواب ثم  
 من غير فاعلم ان الاجماع على يقين من كونه رايهم على ان المراد  
 اللفظ هو الرؤية بل المصنفون في تفسيره فاعلم انما حجبها  
 الاستدلال بالاضطرار بالاجماع حقيقة وان اراد الاستدلال بالحجب  
 البديهي فاعلم انما حجبها فاعلم انما حجبها فاعلم انما حجبها  
 بالحجب لا بالابدية واما الاستدلال بنفس الابدية فلا يوجب حجابا بل  
 ان يقدر على الحجب والاستدلال والحق من السنة قوله  
 انهم يستوفى بهم يوم القيمة اه قال في النهاية في حديث الرتبة لا  
 نقادون في رؤيته يروى بالثبوت والخصف فاعلم انما حجبها  
 لا يثبتهم بحسبهم الى بعض وترجمون وقت النظر اليه ويوم نعم انما  
 وفهم على تقاعلون وتفاعلون ومعنى التفتيح لا يابا كهم في سنة  
 ويرا بصرتهم دون بعض والضمير الظلم واعلم ان راي هذا

الحقيرين بما جاهدتم اوهس وذكر في كتاب الاستبصار ان كان هذا  
وعلمهم للواضع على اصطلاح المحققين واهل السير في الموانع  
سكان ينادى بسير المؤمنين على كل علم وبغضه ويريد بهم فخره  
يتصبا به عليهم وقد نحن سيفا الابل المحقق قد مر اسد صفة  
هذا الخبر بان قيس اوى هذا الخبر كان قد عطف في الزعمين مع قوله  
على رواية الاخبار فخلط بين العلم تاريخه ورايه فان قدم على التاكيد  
بالحاط وقاد انقل اليك ان يكون دعاء في الامم فطرد وهذه الرواية  
من جهة ولا يستخرج احد ان يدعى ان تاريخنا سينا فكل من كان  
مفسرا على طاعة وايضا هذا القول كان من اسفونا شيئا لم ين  
له بعض ولا امير المؤمنين وودادته واشهره من ان قال راي ط  
بن ابي طالب على خبر كونه يقول انقروا اليه في الاحزاب فبعضه  
حق اليوم في باقي الخبر في ذلك من تصويره بالامادة وكشفه عن خبره  
هذا منقرون ساذكة الموقوف من وقاد وادان ابي محمد في غير  
الابلاغة قوله راي على خبر كونه تاريخنا سينا فكل من كان  
مع وبن وجه الظن في الخبر ان قيس هذا رايه عن جري جريتنا  
وكان من الشيعين لغير المؤمنين على كل علم واعتداله الخبر فبعضه  
ودعاه رايه وادامه وادامه وادامه وادامه وادامه وادامه وادامه  
كان اعطاء فقلين واوصاء ان يحفظه بها وان نجاها من هارب فيه  
قد عرفت احد ما يوم اجل ولا اخرى عين اريد على ان يكون وان  
جئنا منه ومن الاشعث بلهذه ففلا انما يحضر ان وامامه منب

ويدل على الغرض غرضه ما رواه الجاهلي من استفادته للغير وبن  
وحمله الناس على الاستفاد لرجع ان المصنف عليه انصرت كان فيه  
على الخبر ويظهر من ان سره على ان يوجه على العلم الغرضي واعتداله  
من كونه بقاء المؤمنين مع انكره بينهم وبين الكافرين بان زعمه  
السير من الذي كونه الظن وكلمة الاستدلال لم يغيره من الصراف  
بغير بقاء وسئل في ذلك لانه بقاء غير هو في غاية الكثرة بقاء القنا  
وايضا فان العلم الغرضي من المؤمنين فيما وسره العلم بانها  
الاعاد من جهة انما يقبل بهم الامسان والتفهم ولا يقصد بذلك  
الاجابة والتفهم ويدعم ذلك علم ولا يري الكافين الا على علمهم  
بانه انما يقبل بهم الكثرة ويشي بهم ولا يقصد بذلك الا العلم وهو  
انهم فافترقا لاهول واخضر العباد باهل الايمان ومنه لما ان  
عن صبيانه قال اه روي الكشي رحمه الله عن الصادق عليه السلام  
عن عليهما السلام قالان بلا عبادا لاهول كان يمسح عن روي عن عليهما  
لنا بها الخبر الى صبيانه كان لتاسيل ما في المجرهم والفتح فيهم في  
الخبر ما يحسن ما ذكر في الخبر السابق من انما روي وقاد وادان ابي  
منهم ان وجه الله هو الامام والحج من اهل بيت الله وروى في هذا  
فيه واولئك ان اثبات لوجهه نعم تسمية بلهذه من جنت  
طرا لمن كانا الله الحاج عليه فيدل ان اهل البيت روي واهل  
به فزاع سائرا لتسمية وتعبير بها انما روي في ان لهم من تافيه  
يجري ان يكون على وجهه من انما روي في ان لهم من تافيه



فلا يكون العقل المستقرا للقول والاعتقاد من غير دليل ما ذكرنا اننا لم نذكر من  
الصادقين والعصاة من جاورته فلهذا انما قلنا العقل من قيام على ما  
استماع الرواية والاعتقاد انما لا يكون العقل والرواية وروى عنهما  
لهذا لا يثبت لهم في القضاة المذكورين وانما يثبت لهم انهم لا يكونون  
الاشياء ككيفية العلم من حاله وبيننا وجه الفرج والظن فيه كما قلنا  
مخرج من هذه المسئلة واجيب عن الاشياء في القضاة اصحابا  
وغيرهم منهم بعد ذلك كقوله نعم ربما لم يكن حاجة الى القضاة وانما  
القضاة بان يكون في حصة وسكان معينين في حصة خاصة لا في حصة  
مستوية في حكم القضاة فيما يرفعهم اهل المناظر ما يقتضيه قواعدهم  
وان لم يرفعهم بعد العقل فيه ومنهم من يراه اقل من ان يرفعهم الى ان لا يرفعهم  
باعتداله الله تعالى ويحيي ما تدينه الله من حوزة سلافة عقلية بعين  
وغيره طاربا لا يستقر الى النفس عند الاشياء فتعقل اما ان يكون الله  
اجزى علوية بحيث العلم بانتفاء الجليل بحسب عدم روية بدون ان ينجس  
بالتأديم روية ويحاشي فيها تقاديرهم الدوران والعلوية والادنى  
بالعلم بل انما حاكم بانرا فاعلم عدم الجليل الذكاء من عدم الرواية  
وعدم روية روية حتى لا يفتقد من عدم روية او قوه ان يرفعهم  
صبر على ما السكون الا في بعض المرات في الجاهل من ثم نقل اما ان  
يكون جزء من روية من عدم روية من روية كذا لا ينجس بالجليل  
يكون عازما بان الجليل الغير الذي لا يكون بجزء من روية كذا  
الثاني بعد لان خصوصية الجليل والادلة تعلقها فيها نحن لم نذكر

بان الجاهل المذكور لو حصل في الحادثة لكانت خصوصية الجليل والادلة تعلقها  
فيها نحن فلهذا لا ينجس المذكور من وجود الادلة كحكم فيه بل في خصوصية  
من غير استحضار عدم روية وتكون روية اخرى ولو كان العلم المذكور  
مخصصا بالجليل لاحتياج الى استيفاء ذلك علم انما يقتضي الادلة وكما الكلام  
في خصوصية الجليل كذا لو احب والممكن والصالح والمصنوع وغيره  
تبيين مما ذكرنا ان الذي جرت عازته في باقائه هو العلم ببلان العلم  
الكلية بانما لا يرى فليس ينجس بها جميع الشرائع في عدم الدليل بان توكفا  
ذاتية باقائه صحيح الرواية ونحن نسلم فلهذا كان يرى وكذا لا يراها  
وكل لا يرى فليس صحيح الرواية وسامع لشرائطها بناء على ذلك العلم القاطع  
والذي يكون في شأنه من تلك الشرائع التي يحرم العقل بانتفاء ما  
منها هو روية الرواية والاهل بان القوام عدم العلم بانتفاء الجليل الجواز  
ان يخلصه الله تعالى في الهواء ويصرف احسانا من روية كان اهون  
عليهم مما التزموه فقل ان هذا الجرم حاشي لعل لا ينجس به  
هذه المسئلة في غير ذلك ان استيفاء هذا الجرم الى العلم بهذه المسئلة  
لا يثبتهم الا ان يكون ذلك العلم معطوفا على علمه مركوبا في حصة  
وربما كان انما مركوبا في الطابع وعند تفصيله واخطاره بالادلة  
يكون او بايا ويحذر علمها واستيفاء انفسهم ونظير ذلك حاشي  
الذين الذين ينفردون ما الصادق ماواته عليه وهو في اعتداله  
بالصالح وتعالى ان العلم باستماع الترتيب بلا حرج فكونه فعالا في  
الممكن لم يكن ممنوعا على الاشياء باحكام كثيرة ولو تيسر احوال

٥٩  
 لعل المثل الباطل من الباطل والحق من الحق ويظهر لوجه الامور  
 فيهم كما ذكرنا في اكثر الخلافات بين العلماء اهل العلم من غير مثل ما ذكرنا في  
 غيرهم على امر واحد وانما الكلام في الخصام لا يباين ولا يفرق بينهما في شيء  
 من غير وجه من عقيدة القاسم وكل من يباين في امر واحد من اقسامه  
 لا يمكن ان يكون هذا العلم تقيدها في الحق بل هذا الالتزام لا يثبت في شيء  
 بالعلماء المحدثين كما لا يثبت الموافقة ومنفعة ظاهر هذا المبدأ  
 ان كان لا يثبت عند احد من العلماء ان الحق له اصحاب بالاعتقادات  
 والاعتقادات من بين اكابر الامم ان ياتي بهذا الكلام في مقابلة  
 مثل المبدأ من الاماكن والاهل من ظهور وفناء اما اولها فاني اشر  
 على الجزء الثاني لا يخفى واما ثانيا فلان من العلم الذي انهم لم يكون  
 لبعض الاجزاء اكبر من بعض على انه ليس ترجيحاً بل مرجح ولا يفرق  
 روية بعض الاجزاء دون بعض ترجيحاً كذلك واما ثالثاً فلان ان  
 الاجزاء مجزأة في كل واحد منها ويكره ان يفرق في بعضها وكبرها  
 تأيها ما ذكره المبدأ من ان اوية في انهم يطلقون ان كل من يباين  
 كون كل جزء بانفراده منياً كما هو في بعضهم في الجوار من ان يثبت من  
 اجزاء الماشية والحوادث ليس يثبت في نفسه حقيقة وكيفية بل  
 يطلق ذلك من مجرد بل يفرق من يكون بحسب الطول غير حرفي وكون  
 حرفياً ولقد عرفت من ان يثبت ذلك في بعض الاوراق بان يثبت في  
 بعض الفاضلين والفاضلين في الفاضلين احدها  
 ان ادراك البصر عبارة شائعة في الادراك اما ودد الامام على ان

هذه الاية ان ادراك البصر المنفي بالاية لا نقول به واما الادراك فهو  
 البصر بالاية لا يدل على خلاف مذهبنا وانما على ان المراد بالبصر  
 كان في قوله وهو يدرك الاضداد ايضا بهذا المعنى ومن جملتهم زاتبع  
 فانه نقلاً من سبيل الحق فيكون ان يكون ذاته مع سبيل نفسه فكانت  
 سبيل بالفتح كما انه سبيل الكسرة فيثبت ان هذه الاية والتعليق عليها  
 وبطلانهم ان لا يري وفيه نظر اما اولها فاني هذا لا يفرق في حقيقة  
 على مذهب بعض المعتزلة الذين يثبتون كون ذاته مع سبيل نفسه واما  
 يثبتون روية غير حرفي له واما ثانيا فلما ظهر من تقرير المخرج ان ادراك  
 البصر يعني الادراك بالبر وهو عبارة شائعة في هذا الحق  
 السيف والسكين فالقول ادراك احد الشيء بغيره وقطعه السيف  
 وانسكين ليرجى احد على ان المراد بالبصر والبصر بالسيف صاحبه  
 وعلى هذا يكون المراد انه نعم لا يدرك بالبصر ولكنه يقع يدرك الاضداد  
 بمعنى مجازة ولا يلزم على ذلك شيء مما ذكره واما ثالثاً فلان الادراك  
 اهم من الاضداد فالادراك لرفع من غير المجرب وهو يقول الروية  
 وفيه ونفي الامم فيقولون نفي الاضداد واما الثبات ان يفرق من ادراك  
 فاما ثباتهم الادراك في الحقيقة لان اثبات الشيء لا يثبتهم الاثبات  
 فرد منه ولعله يتحقق من ضمن غير الروية وكون الادراك المنفي في الاول  
 متناقضاً للثبوت لا يثبتون كون الادراك المنسب من حيث هو يثبت  
 متناقضاً واما ثانيا فلان المتبادر من قولنا ان يدركهم من غيرهم  
 ويقبل ايدهم وارجلهم وما السبيل ذلك انه يقبل ذلك بغيره











لأن القبح انما يكون بانتهاء الامر الحسن واما انتهاء الامر الحسن فلا  
يخرج فيه وهذا هو المسمى في كتب الكلام في جواب هذا التعريف  
العلاقة ان القبح انما يقع في الشيء اذا كان له صفة واحدة لا في غيره  
التي ذكرتم استثناء احد الصفتين ومن الرتبة المطلقة وانما لا يشرط  
ولم يبين سائر الصفتين في كتب الكلام ولا في غيره من كتب الكلام  
العرف مدعي ان القبح ربما يكون بانتهاء النفس ويخرج من الصفات  
ان لا يصرح في حق القبح بالصفات وانما القبح في ان يكون مقتضا  
مقتضا لاجابا كبيرا لا يصرح في ذلك في كتابنا انما قد يخرج في هذه الايجاب  
من الصفات كقبي الصاحبة والولد وفي الشريك واستدل الامام عليه  
السلام في جوابه ان ذلك لا يصح له وما جمل ان يكون الشيء صفة مدعي  
زم او امر حقيقي لا يمكن اشتراطه باختلاف الاوصاف والصفات  
فكأن العلم صفة مدعي ام ثابت له لذاته ولكن ذلك لا يكون له في صفة  
وانما ثبت ذلك فيقولون ان الشيء في ذلك لا يمكن ان يكون صفة مدعي  
لان العلم والوجود على المعنى اشياء كالحاكي في كونه غير شيء  
ان المدعي غير حاصل لما قلنا ان ذلك صفة ليست مدعي ثم اعترض على  
الاستدلال بان المدعي من ذكره وما سبق بافعال لا يصدق المدعي في  
فوق ما يمدح الله تعالى بافعال قويا ولا يمدح غيرهم بها فم لا يجوز ان يمدح  
بشيء الوضعية ولا يمدح العلوم والاولى وفقر من الصدقات به ان القبح  
ربما يقع بامر مشترك كقبي النوم والسنه مع عدم الكل وانما الصاحبة والولد  
مع اشتراك العلوم والعلوم والاصوات مع صفات المتكليات واجاب

من القول بما حاصله يرجع الى التعريف بين الصفة والفضل وان كون الامور  
حسنا وقبيها على شئ ما لا يوجب ولا يشرع وهذا الثاني بان دليلنا قد دل  
على ان المشتري لا يبيع القبح بها وان كان في بعض موارد الاشتراك غير  
مدعي بكون الحسن العقلي لانهم ذوات الصفة وتختلف الانواع  
المختلفة غير عقل فحيثما يدل القول على المبالغة على القبح بالامر المشترك  
وجعل في النوم بل في الحصول العلم بالاحاديث ولهذا يبيع المدعي  
فان قيل ان العلم ان البارقي ما لا يصدق من صفات النوم عن ذاته  
مع انه فان الحوادث قد يتحقق فيها في النوم مع انه لا مدح لها بذلك  
لما انه لو كان عالما قال لو كان ذلك قد وهبهم ولا يعلم وفي الصاحبة  
والولد كل ذلك انما يكون مدعا لان صفات الصفات وتوقع صفات  
لحدوثها انما كان مدعا لان يفيد في حقه كونه مستقلا بوجوده  
وصفات ذاته والغير من نفس ذاته ولا يعلم فيهم من صفات  
لحدوث هذا المعنى لو كان شي من ذلك مدعا لان في ان نصف الحوادث  
بشيء صفات لحدوثها مع انها لا تقبل مدحا بسبب ذلك لاجل انه  
يصدق منها ما ذكرناه من المعنى الشؤفي وانما ثبت ذلك فيقول ان لا  
يجوز ان يكون المدح واقعا في الوضعية من حيث انها هذا انقضى بولا  
بدون ان يكون واقعا المعنى شؤفي بل من هذا المعنى في حق الله تعالى  
وذلك الامر الشؤفي غير مذكور فلهذا من افان نحن نجعل ذلك المعنى  
على مشنا من ادراكه وجعل لاية هبة لنا عليهم هذا كلامه ولا يخفى  
انفسا ان هذا يدل على بطلان ادعائه وبغيره على الحق وبإضافة الجمل



نهاية مراتبه ونحن نكشف عن وجه ما فيه الاختلاف لا بما لا يلزم من الخلق  
 فنقول فيه وجود من لعل الاول ان يكون الحسن في الصفات عقليا غير متناه  
 باختلاف الوجود والاصطلاحات ثم بل احقا لا لافعال والصفات لانه  
 سواء فان كون الصفة النافع ممدوعا وكون العلم كذلك غير النافع هو  
 قطع الظاهر فيكون الصفة والنافع والكن بالافعال متساويين في  
 نفس الامر لا يوجب لاحد ما على الآخر فلو كان كون العلم والخلق متساويين  
 في نفس الامر لا يوجب لغيره العقلية منها فان جوز كون الاول كذا  
 فليكون كون الثاني ايضا كذلك والاضافة في الثاني عدم لزوم الاول  
 كما هو مذهبنا لانه لا يحكم بانه يوجب تحقيق هذا الكلام انما يتحقق  
 الثاني انما سلطنا ان الصفة تختلف باختلاف الوجود لكن لا من ان  
 يلزم كونه صفة ممدوع لا يجوز ان يكون مختلفا باختلاف الوجود  
 والصفات كما هو المذهب المشهور في نفس صفة الوجود والصفات  
 فيجوز ان يكون صفة بالصفة الى وصف كذا او بالقياس الى وصف كذا  
 فان فقدان الوجود والخلق كمال بالصفة اليه في وليس ذلك بالصفة الى  
 الوجود والخلق بمعنى هذا القلب ممدوع عقلا بالصفة الى الصفة  
 كمال بالصفة اليه في وجوده العزى العقلية والحدسية كمال لان  
 وليس كذلك بالصفة الى الباري كما يمكن ان يكون كمالا بالصفة  
 الى وصفه وما لا يكون كذلك بالصفة الى وصفه فخره ممدوع كما هو  
 مقتضى عقله الثالث ان خلاصة الجواب عن الثاني ان السلب بالصفة  
 لغيره بالعبث ممدوعا بل لا يستلزمها الصفات الشبيهة ومن المعلوم

ان ملزم الممدوع به يمكن ان يكون ممدوعا به وليس الكلام ههنا في  
 هذا السلب هل هو ممدوع به بل انما هو بسبب اخر هو استلزامه لما يوجب  
 به لانه فان قلنا ان كان ممدوعا به وليس الكلام ههنا في  
 ان هذا السلب باعتبار كونه جازا ان يكون الا ان لم يكن اعم فانتفاء  
 لا يكون انتفاء لان انتفاء المذموم لا يستلزم انتفاء اللذم لانه لو ان قيام  
 ممدوعا به انتفاء مقلت هذا الكلام اخر لا يوجب ان يكون ممدوعا  
 به بل هو اسطر بل لو كان ممدوعا به لكان ايضا جازا ان يكون انتفاء  
 نفس الجواز ان يكون ههنا ان امره متبادر ان يوجب بها بالذات كما  
 يكون انتفاء ممدوعا به ههنا انتفاء بل انتفاءها احاد القول  
 بان الممدوع به يوجب ان يكون هو الامر المشترك لا ممدوعا به  
 حق ان جعل احدها ساطعا للآخر في العبارة خلاف الفاهر مستلزم  
 ما كان ساطعا للآخر بالذات وبين ما كان كذلك بالوصف فاسأل الله  
 انزلونم ما ذكره لزم ان يكون معنى من الصفات السلبية كالايمان كقوله  
 الحسبية والحقين والتركيب الى غير ذلك لا باعتبار وجوده الى الصفات  
 الشبيهة بل كانه مشترك بينهما وبين سائر المميزات الممكنة في الصفات  
 كالعلم احد من السلبين بمعنى ذلك بل المشترك بينهما انما يجب العلم  
 به من كماله في صفات شتى وسلبه وجعل هذه السلبات نفسا بغير  
 خارج مشترك بينهما وبين ما نحن فيه الخامس اننا اذا جازا ان يكون  
 ممدوعا به بل هو بالذات باعتبار خصوصه الى وصفه ولو هو اسطر لست  
 لا يوجب مع استلزامه المانع من ان يكون كذلك باعتبار خصوصه

الموصوف لذاته وهو على ان كونه معدوماً من هذه المذاهب المستثناة  
 اشراكه وان كونه معدوماً من هذه المذاهب المستثناة  
 مشترك لا يكون مقبولاً بحسب الادب الساسي ان على كل واحد من المذاهب  
 والذات لا يتبين على الحقيقة فان هذه الصفات المنفية احضرت في  
 وعلى الحقيقة لتبين على الامم بل انهم قد اذعنوا في التخرج بالامم بواسطة  
 الاضطرار من الاعتراف بان الاشراك لا يتأتى في التخرج فلا مانع من  
 ان يكون على القول معدوماً من هذه المذاهب المستثناة وكذلك على ذلك  
 بان غير الساج ان قوله لا يجوز ان يكون المذبح واقفاً غير واقع وقوله  
 فلان ما ذكره لولم يحسب ان يكون الامر على هذا الخصال اي يجب ان يكون المذبح  
 باعتبار الامر النبوي لا باعتبار الواقع بقائه ولو لم يثبت ذلك لم ينع  
 المتع ههنا لان ظاهر الآية الكريمة كان الاصل واقع المذبح برعايته الى  
 الاستدلال على انه يجب الاعتناء من ظاهرها ولا هذا الظاهر لم ينع  
 الى الاستدلال بتلك المقدمات الفاسدة التي لم تطلها الحاشية ان  
 وذلك الامر الشك في قوله قد يرد بان هذا كلام غريب وفريع  
 فلان اسبق من كلامه بل على ان السلب بالمتكثرة مستلزم للمذبح  
 ومن المعلوم ان الله لم يحب افعاله ولو لم يحب افعاله لم يكن له ان يخلق  
 في الكلام كثر التعدي والافعال بل لا ينع من هذا وسئل الى  
 الانما يرد بهما اجل وسفرهم لوقيل ان الله قد استقر بالصفة  
 مبدع وخلق صفة المذبح ان كونه في القدرة بمعنى انها كانت هي او قد  
 ان الله لا يخلق من صفته المذبح المذكورة ويبدل عليها انما لم يكن له ان يخلق

واقفاً قد تم على كل يمكن ولو لم يثبت افتقاره لم يمكن له ان يخلق  
 الممكن وقيل هذا الذي يقدره كيف ولو صح ذلك لمكان الاستدلال  
 بانفسا وكل يمكن من غير قيد وقدره ولا الخلفا ولا سيما ان  
 ان انتفاء الممكنات كغيرها من الاول القدرة فافهم انما يرد هذا  
 السلب على صفته المذبح بعد ثبوتها فلا يتم من عدم العلم بها الا ان العلم  
 بها وهذا كما ترى انما يتأتى في القرآن الجيد شافعة التخرج  
 برعايته من القدرة على يمكنه وكيف قد ورد هذا المذبح من غير ما  
 له نسبة النادرة ولو جردنا ذلك لم نتمكن ان يكون على الاول ايضا  
 مدعياً باعتبار القدرة على سلبه ونفيه وعدم تحيز العقل من ذلك  
 في غير ما نحن فيه ليس الا باعتبار العادة العقلية في التبريرات فاما  
 قد جرت سلب ما يمنع ولا يجوز صلا وقد شرنا فيما سبق الى ما هو  
 في وجه حجة التخرج بالامر المشترك فذكره قد ظهر مما ذكرنا ان الاستدلال  
 بهذه الآية يتأتى من وجه الاول ان نقول بصعوبات تقوم النفي في  
 الآية حتى في الاوقات والامان ان لا قابل بانتفاء الرتبة والواقع  
 استحالة فليت بالاجماع المركب منها انما انما نقول قد جرت  
 العادة الالهية في جميع ما نفاه عن نفسه لم بان ينفى ما يكون انتفاء  
 دائماً ومتبع حصوله ولا فاعلان بل على معنى الصاحبة ما والذين  
 نفياً لما يمنع ويقتضي الاحوال استفاضة وكذلك في العلم والعدم والوجود  
 وما الطريق لعدم الحال هذا القول انما ذكرنا انما لم نتمكن ان نقول انه  
 في متبع لهذا السلب والتخرج بالسلب انما يكون ان كان السلب



نقضاً لثبوتها من غير دليل من غير ذلك أما إذا كان الظاهر انقضاءها  
 فانقضت المادة العقلية وهو الذي لا يمكن الصانع والذات  
 نقضاً على تقديره وقال من الأول والنقض محال على حقيقة والذات  
 التي لا يقضيها ساقط ومجرد نقضها وهذا انما هو مقتضى ما ذكرناه  
 في القول بتقدير هذا الدليل على وجهه فيقتضي الشبهة والتمسك به  
 استغنى عن الحاجة إلى الدليل في إثباته ان كان يتبين مع استحالة وجوده فيكون  
 من مقتضى ما هو مقتضى الحقيقة لعدم نقضها للغير ان يكون مع عدم  
 ثبوتها من ذلك على الأقل نصيب من ذلك لا يستقام ولا يتكامل  
 فالطهارة وقدره في الواقع من العقلية على ذلك كما ينبغي ان يكون من شأنه  
 من هذا الوجه حتى يكون مقتضى التبريد لا محذوراً وانما يجري هذا  
 السؤال الجري من المال والخاصة والغير المحيطة بها في سائر  
 من غير كبرية حتى يكون طوائف الامم وانما ان يكون مع قدرته من ذلك  
 ظاهراً ان يكون المقصود مختصاً بزمان ومكان لا يتغير كما انقضى  
 وهو خلاف الظاهر لما اذا قلنا ان الظاهر من انقضاء هذه الامور  
 عدم اعتبارها بالتغير وتغيرها في نفسها ومنه خلاف ان انقضاء  
 في مثل هذا المقام في الزمان والمكان والذات لا يمكن ان يكون  
 وانما المقام منقول من القول العقلية من حيث انقضاء ذلك والمطلوب ان  
 يعلم العلة فلا يخفى بزمان وشهد ويدل على عدم كون مقتضى الاستغناء  
 كيفية السؤال من انقضاء والذات انما هي مقتضى هذا المسائل  
 بكونها أكبر فحالها غير قابل لنقضها لاسيما ان يكون ذلك والمطلوب منه

ان الكمال لا يرد له السؤال وكيفية سؤاله ان الظاهر ان نقض كبري  
 انه مفعول لا على انه مفعول مطلق وفيه دليل ايضا ان تعيين  
 السؤال المحل له انما كان بالمفعول لا بالمفعول المطلق وانما  
 ان يكون مقتضى ذلك من ذلك مقتضى ذلك مقتضى ذلك مقتضى ذلك  
 في يكون مقتضى ذلك مقتضى ذلك مقتضى ذلك مقتضى ذلك مقتضى ذلك  
 قال باستلزامه بالذات وايضا دوام الشيء مع الشيء بعيدان فيكون على  
 سبيل معاجلة انقضاة خالصة عن علاقة فانية وان كان مقتضى  
 احقر الاعقبات الامم بغيره في الوجود لا أقل من ذلك يكون مقتضى ذلك  
 بالذات فيكون مقتضى ذلك مقتضى ذلك مقتضى ذلك مقتضى ذلك مقتضى ذلك  
 قلت لا يمتثل كلها والذات لا تظهر على ان السؤال كان للذات  
 في الدنيا فانية وما يلزم من اناليات المذكورة ان يقتضيه مقتضى ذلك  
 في الدنيا لا مطلقاً قلت من قال باستلزام مقتضى ذلك مقتضى ذلك مقتضى ذلك  
 قال باستلزامه وانما قال الاستغناء لعدم مقتضى ذلك مقتضى ذلك مقتضى ذلك  
 ومن امتناعه لا يقال لا ينبغي ان يقول باستلزامه بسبب عدم الزيادة  
 فان جميع الحوادث هذه منقصة عن انتفاء الزيادة انما هي في الوجود لا في  
 الكلام في امتناعه بغير الزيادة لان الامتناع بانقضاء الزيادة لا  
 ما انما من السؤال والمطلب كل ما يكمل في مطلب من وجوده ووجوه  
 يجب ان يكون مقتضى انتفاء الزيادة ويجوز ان ذلك مقتضى ذلك  
 ومقتضى ذلك مقتضى ذلك مقتضى ذلك مقتضى ذلك مقتضى ذلك  
 في الدنيا انما عرفت ما فيه من التغير وهو ان الدليل يتم بانتقام

الاعمال المركب وبما كان من غير ان يفسد ما اقول ان الفعل المسمى به  
على ما يبينه الحق لا يفسد طهارة الفعل ولا كماله لان حبس كونه على ما كان  
المتقين من الصوابين على ذلك وما قيل من ان التمسك بالظاهر هو الذي يفسد  
حكم بل لا يفسد الحق الاقدام لكن من اقام الحق برتبته ولا يفسد  
مما استقامت له من ان كان من الفعل المسمى باليد من تفسيد في قوله  
لانما هو الذي هو في قوله ان هذا التفسير يوجب الاستقامة في الشهادة  
بالقوم واصل من قوله بان ان التماسك باليد لا يفسد كونه  
نفسا له حيث كونه في هذه الكلمة المفسرة فلما استدلوا باليد على  
الافعال التي يفسد جميع على اي تقدير كونه لانه لو لم يستدلوا بها على  
افعال التماسك الاستدلال على عدم افادة قوله اي التماسك  
فيما فيه ففسد كونه في الابد مستقلة عما في ان انما انما العبد في الحق  
اربعه الموت في هذا الدنيا بما زاد ويمكن ان يفسد حقيقة الموت من غير ان يفسد  
بالشهادة الاصل والظاهر على ان الشهادة لا يفسد حقيقة الموت من غير ان يفسد  
والحق وانما كان فلا يفسد كونه الاصل على ان الفعل المسمى به في  
على التماسك ولما قيل بان الفعل في الحق ولما استدلوا باليد  
الحق في قوله اي انما يفسد كونه لانه لو لم يستدلوا في الفعل المسمى  
فلا يفسد بالحق في قوله اي انما يفسد كونه لانه لو لم يستدلوا في الفعل المسمى  
والا لكانت بالحق في الموت وانما استدلوا في الموت المسمى به بما في  
ولا يفسد بالحق في الموت وانما استدلوا في الموت المسمى به بما في  
الاستدلال على ان الفعل المسمى به في الموت المسمى به بما في

نفس الموت المسمى به في الدنيا حقيقة فالامر به وكان الاول في  
بق تفسيد التماسك يدل على ان الفعل المسمى باليد على التماسك  
ولا كان قوله اي انما يفسد كونه لانه لو لم يستدلوا في الفعل المسمى  
يعارض ما ذكرناه من الاول في قوله اي انما يفسد كونه لانه لو لم يستدلوا  
ومما قيل ان كان لم يفسد كونه لانه لو لم يستدلوا في الفعل المسمى  
هذه الامة طريقان الاول ان يفسد كونه لانه لو لم يستدلوا في الفعل المسمى  
الثاني والعرض من ذلك المفسر هو في حق التماسك على سبيل المثال  
ولا يمكن ان يفسد كونه لانه لو لم يستدلوا في الفعل المسمى  
الموت تفسيد في قوله اي انما يفسد كونه لانه لو لم يستدلوا في الفعل المسمى  
وسطره الميدان كنت نبيا كما في قوله موسى ونظر اليه فاما في قوله  
لان الحق يفعل لك فقال لم يفسد كونه لانه لو لم يستدلوا في الفعل المسمى  
من زعم ان محمد بن راي كونه ففسد كونه على الله انفسه لم يفسد كونه  
الموت ففسد كونه لانه لو لم يستدلوا في الفعل المسمى  
ان كونه في الحق وانما يفسد كونه لانه لو لم يستدلوا في الفعل المسمى  
يريد على المطلق المعروف من الحق اما الالهام والتعريف  
في القلب والتمام او هذه التمسك مع راس الملك الى الابد  
وقوله اي رسل رسول لا يفسد كونه لانه لو لم يستدلوا في الفعل المسمى  
للتقابل وجعل الحق متساويا لما يكون مع سائر الحق في قوله  
ما يفسد كونه لانه لو لم يستدلوا في الفعل المسمى  
يعيد ففسد كونه لانه لو لم يستدلوا في الفعل المسمى



هذا القول فانفع ما قاله في جوابي على الطرفين واما الاستدلال  
 بتبعية اوصافها على ان القسم الاول ينبغي ان لا يكون من جنسها  
 جليل بل لا يمكن ان يكون دليلا على الرتبة فحينئذ ان قوله من وراء جواب  
 ينبغي ان يحل على المعنى الجانبي لا الحقيقة فيكون صورة واما الجانبي  
 ان يحل على التمسك بان شبهة بتعليم الملك المتعوض من وراء الجواب  
 فيصير صورة فيكون محضه ومن العلوم ان انما يكون بالجهل والجهل  
 غيره انما يكون بحسب ان يكون كذلك فاللزم ان يكون بالوجه  
 لا بطريق الجهر بل لا يمكن بطريق رتبة القات ومن اظهر للشيخ  
 في ان يحل على ان معنى الجانبي يكون مقابلة متخرفة في ان يكون المعنى  
 بطريق الرتبة فلهذا ان يبين فانه مدحج عند استدلاله علينا  
 عطف على قوله ونقول ان الجاهل بالملك العلة من مضافا  
 قوله من مدحج واكمل ما بين فان واجب الوجود لا يخفى  
 ان ولاه وجوب الوجود على عدم الحاجة في الصفات الحقيقية  
 والقاتية انما يتصور بسلك الكمال والنقص وتغيره وان يقال  
 وجوب الوجود بل على ان ما هو واجب الوجود كمال في ذاته ومضافا  
 القاتية لسبيل للنقص الى التوقف فيها بغيره ولا البهارة في  
 الحكم المذكور ما منع اتفاق جميع العقول على ارجح اختلافها فيهما  
 واولها وسهولتها على ايقظ يتبع احوال الامم المختلفة والذين  
 القاتية ويحكم العقل بل لا يمكن من مقتضيات العقل الصافي الذي  
 هو الحكم في غير من غيره والقسما المستقيم له بل بغيرية غيره

من انهم ونحوها والتمثيل والدعوى التي تحتها انهم يحرمون ذلك  
 والعباد لا يخاف باختلفها ولو جازها لما دلتنا استمرارهم على حكم  
 المذكور بل ان من مقتضيات العقل الحق ولو قلنا ان مقتضى  
 المسلك لا يمكن في وجوب الوجود لا على استقلاله في الصفات  
 الحقيقية والقاتية وانما يدل على استقلاله في الوجود وما  
 يجري مجراه من لوازم الوجود التي يكفي الوجود فيها ثم الموصوفات  
 مفهوم لوجود متفيا اما ان يكون من قبيل الصفات الحقيقية والكمال  
 القاتية فليزيم من عدم استقلال القات فيها النقص وكذا اعتبار  
 القات فيها الميزة والاول ما صيد دعوى مقتضا الحكم العقل فيغيره  
 في واما ان يكون من قبيل استحقاق المدح على الاتصال الحسن في العلم  
 ان القابلين بالحسن والقيم والعقلين في افعالهم بل يتصور في  
 الفعل الصادق من غير ان اذا كان حسنا في نفسه فهو قاتية ان لا يكون  
 غير قاتية ذلك الامر المرفوق والعقل الموصوفات العقل استحقاق  
 المدح من حيث جهة خصوصه بل في الامور الموصوفات الغير الصادق  
 عند ليس مقتضا متفيا ولازم ان توقفه سلك الكمال على الغير  
 الصادق من حيث جهة مقتضى النقص وانما المسم ان توقفه سلكه  
 على امر غير مستند اليه يتم نفس فان قلت قبل ان يوجب العقل  
 الحادث مقتضى استحقاق المدح ومن المعلوم ان قوت الامر للمدح  
 وفقدان استحقاق المدح لا باعتبار حصوله بغيره لا بداهة ولا  
 من كلام الله ان النفس بالهداية والى في الاول الا ان ياول

٢٩  
 ويقتضي حصوله بقاء العوض في الموضع قدما ووصفها بغيره والحقا  
 القوي من مفعول جديتها عند المتكلمين وهو بالضرورة من اللزوم من اللزوم  
 وفاد حروفها كما لا يخفى في نفسها قبل حدوث وجودها ويكون  
 لها كونه غير مستحق بذلك العوض من ان لا ينقل المصلحة بين  
 المتكلمين الذي يحصلون فيه بينهما وانما انقل المصلحة في القضا  
 اللانتم للحدث ولا يخفى ما فيه من انفسه وانما ما في ذلك ان لا ينقل  
 انما انتم لو لم يكن استحقاق المخرج قبل حدوثه في فقدان العقل  
 وهو من حيث ان لا يكون فقدان العقل في وقت احسن من مفعوله  
 فيعكس الامر حين حدوثه فاستحقاق المخرج سيجب في حال فقدان  
 والوجودان فاذا كان الاشكال في المعنى هذا المعنى جازل لم يكن مستحق  
 ذلك كما لو لم يكن ناقصا لذاته مستحقا بغيره بالمعنى الذي  
 تغير عندهم انتفاءه عندهم ولعل من ذلك ان استحقاق المخرج  
 وما يجري مجراه من لزوم العقل الحسن وليس ما يغيره من استحقاق  
 العقل الذي هو المستفيد من معنى في وجوده انما في ما يغيره التغيير  
 عوض من المستفيد وليس العقل انما في ما يغيره التغيير العقل  
 مطلقا واستحقاق المخرج قد علمت انه ليس يحصل من المستفيد بل هو من  
 لوازم الامادة الذي هو العقل يحصل العوض من المستفيد بما يكون  
 نفسا حكم العقل بغيره ولا يتم ذلك من قبلهم لان العقل الحسن  
 موجودا في الموضع والموجود له وانما هو الحق اياهم كونه يحصل  
 العوض الذي هو استحقاق المخرج من المستفيد الذي هو العقل

كما نقول ان لا يتحقق فعل حسن لم يكن موجودا خارجا فان ما اوجده  
 في نفسه الخارج من الجواهر والاعراض ليس من مفعولها لم يكن في نفسه  
 بدتها وانما هو من انما هو وانما فعله الذي وصف بالحسن ويؤيد  
 استحقاق المخرج هو ايجاد هذه الاشياء فظاهره ليس من الموجد  
 الخارجيه وما ان الامور الاعتبارية لها حظ من التحقيق فاعطاه  
 اياها يكون العوض استحقاق المخرج فلا يكون جوازا لغيره حين  
 الاما ان لا يكون يتحقق مطلقا بالنسبة الى الامور الاعتبارية وانما هو  
 بالنسبة الى الامور الاعتبارية اصطلاحا وانما ان يكون ذلك نقصا  
 كغيره ويكون لطلب تخصيص العوض بالكمالات انما في الصفات  
 المستفيدة لكن على هذا يكون اعطاء ما يغيره المستفيد من كمالاته  
 فان كان يعطى احد شيئا لا كمالا في اقل المستفيد من كمالاته انما في  
 جودا وليس كذلك ويمكن ان يخصه غير استحقاق المخرج وسواء في  
 اسم ثم نقول هذا كما انما انما في العوض من فعله كما باعتبار  
 العوض اليه واستكراه العقل فيه كما وانما انما في البتة من حيث  
 لزوم تقليل قدره بقاء العوض والعوض فيجوز الكلام في ذلك انما في  
 هو الحق الذي لا يستغنى عنه في اه ينفي تخصيص الحق لغيره  
 الحقيقة والكمالات كما علم ما ذكرنا والافلا استعجالة ان يكون انما في  
 عرف من انما في انما في هو انما في انما في انما في انما في  
 الملك من تلك انما في انما في انما في انما في انما في انما في  
 عليه من انما في انما في هو الذي حصل للجميع من انما في



او ينبغي تخصيصه فغير الافعال فانها ما دلت فيها من قبل كذا  
في عدم حدوثه بخلاف غير الافعال وساقاها فان فضاءه نفس مطلقا  
كما يخص كذا لا يمتد من وقت وقوعه حتى عليه التغير بغيره  
الى ما ذكرنا ولعل الله ستره بقدر الحكمة سبحانه على ما هو مستحق له  
فقد جازنا التغير عليه لزم كذا ما دلت فان هذه العبارة شائعة في هذا العلم  
وانت خبير باننا في الصفات التي اشترطها الله تعالى في افعالها  
فان كون صفات افعالها ما دلت كاف في وجودها والاحتياج الى كون  
الفاعل ما دلت وهو ان يحصل منه جميع ما مشأه ان ياتي  
ان التامية هو استحقاق الكمال للمصنوع في حقه وفيه عبارة  
عن كون يكون له ذلك الاستحقاق في مرتبة ذاته ان يكون عينه  
ذاته عليه قلنا ان وجوده وصفاته عين ذاته وان قلنا انه  
غير ذاته لكن ذاته كافية من غير احتياج الى ما ذكرنا وفصل  
الذات في العبادة لانه ليس من الموجودات في الخارج بل هو في  
اعتبار بزمانه للذات كان فورا تمام هو ان يكون مستقرا  
من غير احتياج الى ما ذكرنا في وجوده خارجا او لا في حقيقته  
اشترطنا الحاصل حقيقة الحال وكلام الشيخ في الحيات السفا  
يدل على ما ذكره الله تعالى في ما ذكرنا في قوله تعالى  
هنا الحق ما تقفست السريعة التي اتمتها سابقا فصيحة  
تكون لان السريعة عبارة عن الالفة والابدية وما والحقية  
لجنا الحق هو الابدية ويجاز بان حقيقة يتناول اشتغال الفضا

الحق عدم الحادى والسريعة يقفست اشتغالا لا اشتغاله  
وفوقه من الاشتغال والاشتغاء وانت خبير بان فضاء اشتغاله  
الضال على وجوب الوجود وان صح الفاسد بينها كذا قلنا ان  
لان وجوب الوجود يقفست اشتغاله عدم مطلقا وهو يقفست  
لا اشتغاله عدم الحادى ايضا فان قلت لعل كون الحق شيئا  
غير مظهر له سر بل هو سره شرح الامام الحسن بهيوت وان  
يجب بعضها الى بعض قلت لا يلزم قوله فيما بعد في اجتهادنا  
لان المعروف من عندنا ما تقدم لا يرجع بعضها الى بعض  
والى عدم بالاشياء الى اخره لا يخفى ان الحكمة بهذا المعنى جمع الى  
العدم الذي سبق ثباته فالاولى ان يحل الحكمة على ان كان فعله  
والحكماء على اشتغاله على مصالح وحكم كبره كما يظهر من شرح  
العلامة قلنا قد مر انه وصفه فلهذا هو السوي على وجهه كل  
وهو يطبق على كل من المعنيين ويمكن ان يفسر حقيقة با صفة  
المعنيين والحكمة بالانوار فلا يلزم تكرار في معنى ما والاوهية  
ان يحل الخبرية على ان يكون له الخبر وسد له فان الخبر هو الكمال  
والنفع وقد يقفست انما يجب انما يصيد من الخبر والنفع و  
النقص منشاء الماهية الكاشية ما اصابت من خسة فثباته  
وما اصابت من سيئة فن نقصان واما ما ذكره الله فانما ياسب  
طريقه حكما ولكن يبين ان الله في الامور العامة لقضاء من حكما  
لان الجبار هو الذي يحل الله المظهر من كلام الله العلة

ان التعبد يستحق الجواب القابل للكسر والافتقار وله فيه بيان  
 بكل افتقار الذي في المكاتب عليه بالحق الذي ذكره الشيخ في  
 القدرين بان التعبد هو ما يوجب التقيد والالتزام بالحق  
 من ان لا يراعى المصلحة او يميل الى الجاهل وقضاء اتمام العمل  
 من قهر الجبر او لا يميل الى فعله بل يميل الى تركه او لا يميل الى  
 جميع الشايات من غير ان يكون له في الواجب شيء يقبله ويوجب الوجوه  
 والحق استناد كل ذلك اليه نعم ولهذا سلبت له الشايات التي هي  
 اولوية كمال الالفة الجمعية لذلك استلزام ذلك لا يمتنع بل لا بأس  
 والوجه من الجبر ان رعايا الله من غير ان يكون له في الواجب  
 كمال اليقظة ومجرد وسلبت له الوجوه وقدرت فيه القوة ورعا العمل  
 ان يكون محمداً كونه في النفس قد استلزمه وسلبت فيه اليقظة والمقدم  
 فتح القادر هو الجاهل للخصومة وروى عنهما الى الذي هو من الجاهل بوضع  
 قوته على ان لا يرضى اليقظة المتكبر بل من جهة اخرى في الصفات المشبهة  
 وقد كان ينبغي لهم ان يتقوا الله ان يصفوا اخرى لو روي في الجاهل بالحق  
 كذا من سافر يوم القيمة ولما تقدم تكبر العاقبة فلا معنى لمصلحة  
 عبادة من القهار بل من معنى هذا الحاجة الى ان لا يميل الى الجاهل الكرم والكره  
 وايضا راجعة الى الالادة لا وجه له بل هو من غلات نفسيه من الالادة الى  
 افعال الخصومة ويقتضي على الالادة واليقظة لاجل عبادة الله كان  
 اقرب من رعايا الى الالادة والالفة ان المتكبر من رعايا لا يرضى الا القضا  
 فلكي يكون ان يكون المراد ان اراد بالحق والالتزام بحسنه

فالله انما يحلفا لكونه من المتكبرين ومنهم ان المتكبرين انما يمتنع ان  
 كون له من المتكبرين انما هو خلاف من جهة نفسه ومخالفا لاجماع المسلمين وان  
 اراد بالامر ما هو ترتيبه على الشيء وان كان مخالفا من جهة مخالفا لاجماع  
 من كون المتكبرين انما يمتنع ان لا يميل الى الجاهل وقضاء اتمام العمل  
 انما هو حقيقة القدرة فانها عبارة عن جهة الفعل والترك لكن في  
 الاشارة ان القدرة صفة وجودية تقتضي صحة الفعل والترك وليس  
 عبارة عن جهة المذكورة اما ان يصف بامرنا على القدرة  
 او لا يقتضي ان الفعل الغير الاختياري والاختياري في العبادات فيجب  
 التكليف بما يوجب بامرنا على القدرة كذا في الجاهل والقضاة الى  
 اخرى وادعاء ان في العقاب كمال القدرة والخط والسوء والحق الى  
 من ذلك فينبغي ان يبين انما لا يمكن من جهة المتكبر والحق في الجاهل  
 وتركه وقابلية مع عدمه فلا بد ان المباح لا يوجد فيه امرنا على الجاهل  
 لان المباح يوصف بقابلية المتكبر والحق في طهارة كذا وان لم يكن من  
 نوصف ذلك لكن من شأنه ان يصف فعله او تركه وهذه القابلية امرنا  
 على الحديث ولما لا اعتبار هذه القابلية في المباح كان ينبغي ان يصف  
 على انها لا التام والناهي على انها الحيوانات والنباتات ايضا والحق في الجاهل  
 باقتضاها بصفة زائدة ان يكون تلك الصفات من الحسن والقبح وان لا يكون  
 لازمة للافعال وان لا يكون حقيقته موجودة فيها حتى يكون الشاة الى الغيا  
 من غير ان يكون من المتكبرين حسن الاشياء وقبحها مستند الى صفات  
 لان حقيقة كذا غير اليقظة والشرج او لا كذا لغير عبارة المعطاهم



٧٢  
 الخصائص التي بها يتميز هذا المذهب يعني ان الحكم بها العقل او قوله  
 اراد الحكم العقل بها ان العقل هو انما هو حقيقة في الواقع ومن ثمة ان تلك  
 الراجحة والبرهانية من يدركها العقل وان كان يحسن بها بحيث يكونها  
 العقل فان الصفات التي في نفس الموصوف من شأنها ان يدركها  
 المعقول بصفات التي يحوزها الوصف والاضلاع فان الوصف والاضلاع  
 ليس من شأنها ان يعلم عليه ويدركه الا بتفريق من قبل الواقع فيصدق  
 الاعتقاد ان صفته حسن والقيح متفرقة في ذات الموصوف وان كان ثابتا  
 الشايع ويجوز ان لا يوصف بالاشاعة ان يكون لها صفته متفرقة في ذات  
 الموصوف لان صفتها كما يجعل الشايع طويلا وانما هو بغيره ووضعه  
 التي قبله في تغيره عندهم ان يحسن والقيح يجعل الشايع اريد ان يجعل  
 الشايع متغيره عن شاع فيخرج الى انه يجسد وشعره وقلم انه شبيه  
 صفاته ان شئت من حيث انه امر واحد لا اكثر كما شئت من حيث هيئته  
 من ليات سابق وليس بالحد انه شئت فيه ويوجد من حسن بحيث  
 يكون من صفاته الحقيقية او الاعتبارية المتفرقة في جميع اقسامه عن  
 الاصطلاح والوضع كما ان السبب اصطلاحه متغيره صفته غير كونه  
 بحيث اصطلاحه في شأنه ذلك الاصطلاح وتعلقه به في الامور التي وقع  
 على ذلك سائر الصفات التي يمكن ان يصير لها هذا التعلق والامر في هذا الاصطلاح  
 بعد ان يكون حسنا او قبحا مستقرة غير ان الامر والشيء وانما هما هو  
 بحيث يمكن ان يتغير هذا الصفه بدون تغير فيهما وفي صفاتهما التي يمكن  
 ان يتغير بها صفته الاضلاع يجوز ان يكون الفاعل بان يكون حسن صفته اختياريا

لا ينفك ان شاء الفاعل ان يصير لها حسنا او قبحا حسنا وانما ان يجعلها غير  
 حسنا كما كان على سبيل التخييل من غير مرجع ام ليس كذلك بل حسن والقيح  
 في نفسه بغير ايد واسباب يمكن تحلته عنها لكن الفاعل ان يجوز ان لا يصح  
 من غير مرجع بل الفاعل ان يشيئ له حسن والقيح كما هم متفقون على ان صفات  
 الامر على ما في التخييل في حسن والقيح وتغيره وانما على صفات الوجه بان  
 يتغير حسن الفعل وتغير المتغير فيه بجوار زيادة الفاعل وانما هو ووجه  
 سببا وان جودها على تقدير عدم المتغير فيه وتعلقه بالوضع والاضلاع  
 وتعلقه بغيره الفصل ايضا كما ذكره ان كانا حاكمين في النزاع في شئ  
 حاجتنا الى دليل والمراد بالوجه والاعتبارات التي في مقابلة اللغات  
 والصفته الان زعمه على ان يكون فيها ما يخرج الى الصفات المتفرقة عن  
 الموصوف سواء كان من الصفات الموجودة او من الامور الاعتبارية  
 فلا يرد على المذهب ان ثلث ان الحسن ربما استند الى امر موجود  
 وصفته حقيقة ولا دليل على استناده الى امر اعتباري وانما ان مولده  
 ليس حيزا من حسن والقيح في الاعتبار بل في الحقيقة في اللغات  
 والصفته الان زعمه ان لا استنادا في استناد حسن والقيح في صفات  
 الى ذاته وفي نفسه الى صفته لازمة فلا يتصور ان تحسن من الصفات  
 والقيح من غير تغير في ذلك وليس حسن والقيح عليا ان اراد  
 بالامر الحقيقي ما يكون مستغنيا في ذات الموصوف لا يمكنه سويها فان  
 حتى يحسن مقابلة صفات الامور فان جعل الصفات ايضا بغيره الى  
 انه غير حقيقي الفصل عشرة الكمال والافضل لا يذهب الى المصف

ان رجاء الحق انما يدبر به رجاء انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
السوية عند العقل لا يحكم بتبعي القدر على الجبر ولو في هذا تساوى سائر  
على العلم والخلق وان ما يتبعه على سيرة العلم لا يتبعه على سيرة العلم  
لما يتبعه على سيرة العلم لا يتبعه على سيرة العلم لا يتبعه على سيرة العلم  
ان لا يكون في هذا الفكرة انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
اكتسابه استلزامه وانما العقل انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
يعلم انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
مقتضى العالج يجب عليه ان يتبعه انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
وانما العقل ليس في حسن الافعال وتجهيزها انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
وجوزها بنفسها بان يكون العلم على قدره انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
استلزامه وما ولو بسيرة العلم انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
توجها فالعلم في الاصل انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
الى الاطلاق والزمه انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
ملازمة خيرة العقل وما في سيرة العلم انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
وكلها فلا بد ان يتبعها انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
تقلد بها ما يقع من اعدائه انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
تقلد بها ما يقع من اعدائه انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
ايضا حتى يكون منافعها انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
ما سبق على ان هذا الحق مقتضى العلم انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
هو الصلوة والصلة وتلك الصلوة والصلة انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره

يقف العقول فان في هذا تصرفا وسماح لا يحصى وفيه انما يدبره انما يدبره  
ماخذها بالمشقة الى العقل كان الواجب ان يتبعه انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
التي لا تترك انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
لا يتبعه انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
وقد علم انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
من فعله انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
في فله انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
من فعله انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
العقل ليس به انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
وحدودها انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
عقله انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
سواء كان انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
او غير انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
غيره وسواء كان انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
والزم على انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
غيره وسواء كان انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
والقول بان حكم العقل بما كان خطايه انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
باستماع اجتماع القاصدين وانما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره انما يدبره  
وما كان فيه من طابع اللوائح وكان حكم العالين اللوائح انما يدبره انما يدبره





وهو تقدير وقدر يقتضيانا الفعل الحسن والنجح والفعالان من حيثين الملا  
ان يكون احدهما متحققا والثاني والاخر ان يكون واحد من النجح والعدل  
متحققا والثاني لکن واما الثاني فالثاني القول باننا لا نصل في الفعل الحسن  
ما لم يوافق مقتضى موحيته للنجح ومن القول باحتياج النجح الى مقتضى  
الحسن فتقبل احدهما بالآخر فتقبل الشيء نفسه واما ان احدهما لا  
الاباحة كما هو ذهب بعض المعتزلة في تقدير النجحين الثانيين ومما  
الحسن الى مقتضى موحيته لغيره القابل باسائر الاباحة كترى هذا التعليل  
مناسب للنسب على هذا المنهج باسائر مقتضى المنهج وايضا  
بين ان مقتضى الاباحة لا يصلح التعليل هذا المنهج فان مقتضى هذا  
على النجح يجب لواقع على الحسن العقل ومقتضى اسائر الاباحة ان يعلم  
الدليل على موافقته على الاباحة ومعلوم عدم صحة تعليل احدهما بالآخر  
وايضا الحسن الذي حكم باسائره هو الحسن الظاهري الذي اكتشف  
الشرع عن خلافه والحسن في الحقيقة حسن واجبي لا محقق فكيف  
الشرع عن خلافه ولجب ان يعلم العقل بالحسن والنجح  
في الامور القول لا يقتضي على احسان العقل فاحتمل ان يكون مقتضى  
ونجح العلم ويحتمل وجهه الاول وعدم الثاني على معنى ما يردون ويثبت  
الفعل والثاني لهما على ان حكم بالحسن والنجح مقتضى العقل  
والمناقضة المذكورة من غير جعل احدهما للفعل والآخر على العقل  
ليرتفع على حكم هذا معيار الفعل والترك في الفعلين المذكورين  
ولا ان احدهما مقتضى كاسر مع العلم بان كل واحد على ذلك

بعد من مقتضى مقتضيه بغيره وتكرار فلهذا ان الحكم من العقل في الفعلين المذكورين  
بالحسن والنجح بالحق المتناهي فيه واما اكمال والنقص فاما كانتا  
للنجح والزم واستتبعان لهما ان الفعل على الترك وبما يمكن تقديره  
المتناهي في غيرهما لا يقتضي عليه ما يقتضي على نفسه بالمناقضة والمناقضة  
المذكورة بين علي ان المحققين من الاساطير كما صاحب المواقف ولتبا فيهما  
بان اكمال والنقص في الفعل هو الحسن والنجح بالحق المتناهي في غير  
النجح لان الحكم الشرعي يقتضي ان الفعل الذي كان كالمعنى في غير مقتضى  
اكمال والنقص الذي هو مقتضى اخر الحسن والنجح وفارح عن فعل النجح  
بالصفات فهم مشران اكمال والنقص بالصفات ومعلوم ان مقتضى هذا  
ان يكون الحسن والنجح الحكم برضا الفعلين المذكورين بمعنى اكمال  
والنقص وان مقتضى هذا العقل فاحتمل ما يكون بالحق المتناهي في غير  
الاصناف والزم في الثانيين ان الحكم هو مقتضى مقتضى ما فيهما من  
ومما معلوم بآراء ان جميع مقتضى في الشرع والفعل لا يقتضي على الثانيين  
مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى  
في الحكم الذي هو مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى  
بالحسن والنجح في الاصناف والزم مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى  
ولا يقتضي مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى  
الاصناف ومقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى  
مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى  
الاصناف مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى





بل كونه مقنيا فان المخرج الى ان مثال الامر السليم والطاعة حسن ونجاة  
 فيجب عقله وان لا يكون للشرع ان يحكم بخلافه والعقل هو العلم بالحق  
 منتهى فهم ان الامر بذلك يفعل كل ما يترتب عليه ذلك وينتهي عن فعل كل ما يترتب  
 به عيبه ذلك نصا في الاماخر الى القول بالحسن والنجاة العقلين لكن  
 في جميع ناطق الفهم معصية ثم ونطاق الحسن والطاعة وهذا المعنى  
 خالفه في اصل الحسن والنجاة بل في الحسن ما اذا والنجاة هي كل ما اذا كانت  
 بالحسن والنجاة مستلزمة في ان يترتب على فعله فمخرج ام لا ولا العلم هو الفهم  
 ام لا تختلف المعصية في فمخرج بعض الافعال وتسمى كالتفكير ان  
 تتبع وينتهي فلهذا ان كانا يترتب على فعله هذا لا يوجب حسن محض  
 ام لا ثم قال العقل الفطري في الحقيقة في معنى قوله العقل كذا كما هو  
 القائلون بالحسن والنجاة السليمين وان لم يكن امرا مستغنيا عن العقل  
 وله يحصل له ربحان بسبب امر الشايع بربكان العقل فاليها من ان يجازي  
 املا واستحق العقل الذي امر به بالسوء والنجاة امر به بالطاعة عند  
 العقل كذا ان العقل الحكم بان ما امر به بالطاعة واج في نفسه  
 امر الطاعات به وحينئذ انما له انما وتبينها بسبب كبره في معصية  
 للطاعات ولا تنفي عنه في ذلك العقل حتى انه في اصله الطاعات في  
 شأنه حسن كل رغبة العقل في فمخرج اصطلاحه ووضعه  
 فكذلك ما امر به الله بالحكم العقل في شأنه انما واج في نفسه بسبب  
 امره ثم به وحينئذ انما له انما وتبينها بسبب كبره في معصية له ثم  
 ولا تنفي عنه في هذا العقل حتى انه في اصله انه نعم في شأنه حسن

في رغبة العقل الصريف الى واقعة اصطلاحه ووضعه ولو فرضنا  
 ان وانما بالحق في فمخرج ونسب اناس في الطاعة ومنه وانما  
 وانتهى في فمخرج من نهاون في امر الله وتقدم ولوم العاصي ونسب  
 الى الذي واخر امر الناس وطاعة الشيطان واعلان كلمة العباد  
 ونسب على المباداة بكل ما يوسوس به للناس وبلغ الغاية في العلم من هذا  
 ذلك هو فمخرج كما عند العقل الصريح مستأين من انما يترتب على  
 رغبة العقل ويلو بان على امر العقل الصريف لو اعلمه وانما  
 وقد وترى في امر اخر في حجب انما في فمخرج وانما يترتب على  
 اصطلاح العقل الفطري كذا وانما عقابا وانما او مستغنيا الى  
 ان ما امر به به وحينئذ في فمخرج ان يكون حكمه لذلك كحكمه بان  
 الشيطان امره كذا ونسب كذا وحينئذ يكون كذا ونسب كذا وان  
 الامور الضرورية المسماة بغير عقوبة كذا على من على وصام من اهل  
 البلد وكل ما يعلقه وضبط بها ونسب هذا الاسباب فمخرج على العقل  
 ونسب ونسب ومن علم انما في فمخرج انما في فمخرج ونسب ونسب  
 باننا رغبة العقاب الدائم من عجزه واكثره في رغبة ونسب ونسب العقل  
 لها الصواب في فمخرج والاعمال في فمخرج والاعمال في فمخرج  
 في الامور والاضمان وانما الاجتناب من اننا والعقاب الدائم  
 والحكم في حجب القوانين من مقتنيات الوهم والعقل الصريف  
 في فمخرج ذلك فمخرج الحق القول بالحسن والنجاة السليمين الى فمخرج  
 عند العقل اصطلاحا في جميع الاعمال بعد وفاء الشرع ايضا واصل



هذا الكلام من عدم ومن ذهب اليه الثانيون فمما يلزم  
 بان لا يغفل الاول والحق ان الكلام المتصور حقيقة ليس هو  
 الشئ عين وان كان الكلام المنطقي بهذا المعنى فانه من كان على سبيل الخيال  
 كان قوله الخيال معناه انما هو ان كذا كذا واما ما قيل من ان  
 نحن من انما سائرنا لهذا الخيال او على سبيل الامر فاننا نقول  
 ان هذا كما عرفت انما هو بالحسن والصدق على التقدير الاول فيقولون ان  
 الكذب وعلى التقدير الثاني على قول السفسطائيين فان قلت  
 فتقر من ان لا شاع ان الكلام المنطقي يستلزم للكلام المنطقي  
 الاول فيقولون انما هو من انما هو على الثاني انما هو نفس  
 امره في الاول واجب مطابق الواقع والآنم الكذب في الكلام  
 وهو سفسطة بغيره فلهذا في هذا الذي نحن عليه والحق  
 كاسر والثاني هو معنى انما هو انما هو في الشرح فان امره  
 عن قلت ان هذا لا يوافق على ان الكذب في الشرح فان امره  
 اللغتين من ذلك الحسن والصدق الذي هما انما هو من الكلام المتصور  
 الا انما هو من ان المادى في هذا الدليل وانما الخيال  
 المستلزم في غير جميع من ان انما هو الكلام المنطقي الذي كان الكلام  
 النفسى انما هو من انما هو من انما هو من انما هو  
 غير ممكن فان الكلام الكاذب باصديقه من انما هو من انما هو  
 ايضا صدقه من انما هو من انما هو من انما هو من انما هو  
 لزم ومن العلوم ان يكون صدقه من انما هو من انما هو

لزم على ان صدق وبيده الله نعم كما كان لانهم من صدوره من  
 فان استلزم صدوره فاستدلوا الى انما هو من انما هو من  
 من على استلزام صدوره اذ انما هو من انما هو من انما هو  
 اذ انما هو من انما هو من انما هو من انما هو من انما هو  
 اذ انما هو من انما هو من انما هو من انما هو من انما هو  
 المنطقي وجوده من انما هو من انما هو من انما هو من انما هو  
 في الصورة الذكورية وقد ثبت انه صدق وان قلت المقدور  
 صدوره من انما هو من انما هو من انما هو من انما هو من انما هو  
 فتقر من ان صدوره من انما هو من انما هو من انما هو من انما هو  
 الثاني من صدوره من انما هو من انما هو من انما هو من انما هو  
 صدوره من انما هو من انما هو من انما هو من انما هو من انما هو  
 وقد عرفت انما ان يكون له صدوره من انما هو من انما هو  
 لم يكن من انما هو من انما هو من انما هو من انما هو من انما هو  
 انما هو من انما هو من انما هو من انما هو من انما هو من انما هو  
 قد استلزم صدوره من انما هو من انما هو من انما هو من انما هو  
 فيه وتوقف عليه وهذا مما لا يقول به الاشعي ولا احد من المتأخرين  
 وان قيل بان خلق الكلام الكاذب في جسم كان يكون كذا فثبت ذلك  
 الكلام اليه من انما هو من انما هو من انما هو من انما هو من انما هو  
 من انما هو من انما هو من انما هو من انما هو من انما هو من انما هو  
 وقد عرفت ذلك العلم في اصول من انما هو من انما هو من انما هو

انما الجاهل يكون فيه لغو بالجهل الذي هو وجود الكلام النفسي الكمال  
 في ذاته انما اعتقدنا استلزام الكلام العقلي الصادق على الوجه الذي  
 كونه الكلام النفسي قائما بذاته لا استلزامه وجوده بالجهل الذي  
 به يجهل بالذات في المعارف الالهية وفيه لصا ومنه في غير ذلك  
 فيه وفيه يستلزم منه عدمه وانما يتبع من ذلك اننا بالحسن والقيس  
 العقليين وفاقا لغيرهم في انهم قد اذعنوا ان الكلام يمكن تقديره في  
 ذاته وان كان المعقوله والعدم يحيلون اذ لا يخلو من العلم مستقلا  
 بناء على تقديره فيهم يحيل اذ لا يتقدم كونه بناء على الحسن والقيس  
 العقليين وانما اننا لانك وجود الكلام النفسي الذي هو عبارة عن  
 الفعل وفعله لا ياتي بوجوده ان يكون ان يتبين بمقتضى العلم  
 كلام نفسي هو في ذاته كالمعقوله في كونه ما لا يخلو من العلم في ذاته  
 الحسن والقيس العقليين وانما يتبع بعض الشاعرة من قيام دليل على  
 على استحالة ما لا يخلو من عدمه ومنه ان كلامين نفسيين على هذا  
 الوجه بفعل لا يجرى ترجيح احد على غيره على ان لا يشترط اختلاف هذا  
 الاعتقاد في كل حكم في نفسه على هذا حتى الحسن والقيس الشريفا  
 نقيا ولا يفرق ترجيح اهل الحكم الشرعي دون الاعتقاد المتقابل فيهم بذلك  
 ان اذكر المعقوله كما يحيل ما ذهب اليه اذ اذكر ان الترجيح كما ذكرنا  
 لا ياتي على ما ذكرنا ينبغي الترجيح في نفس الامر على ان يكون الشرعي  
 العلم بالشرع دون الرجحان في نفس الامر في نفسه المعبر  
 ولما اننا نذكر ان هذا علم على اسبق من غيره المعقوله فانما هو

انما انما يشترطه انما هذا علم على انما في حساب المعقوله  
 هذا الدليل انما هو كمالنا في انما في مكن ما صنع كان يجرى  
 له انما في وجه انما في هذا بطبيعة انما في انما في انما في  
 انما في وجه وهو قبيح من الدليل الاول انما في وجه انما في وجه  
 جوابا على انما في وجه انما في وجه انما في وجه انما في وجه  
 انما في وجه انما في وجه انما في وجه انما في وجه انما في وجه  
 يحصل بالحسن جوابا على انما في وجه انما في وجه انما في وجه انما في وجه  
 الحسن كما فعله انما في وجه انما في وجه انما في وجه انما في وجه  
 واقع العقليين في نفسه فان الحسن والقيس العقليين في غير  
 الانسان لا يكتفي به على اختلاف الاحوال والاصناف وهذا انما في وجه  
 المعقوله في سال معروف وهو انما في وجه في الدليل الاول من  
 الادلة ولما في جميع الاستدلال والبراهين انما في وجه في نفسهم  
 الحسن والقيس الى انقسام الله الحق فيكون بيننا وبينه في نفسه  
 لا دليل الى العلم به من دون ترتيب الشارح والقيس في غير ذلك  
 الله من انما في وجه الحسن والقيس الى انما في وجه انما في وجه  
 او الفرض والاعتقاد لا يمكن للبراهين انما في وجه انما في وجه  
 بين العلمين بالحق انما في وجه انما في وجه انما في وجه انما في وجه  
 من تروا الله على وجهه وانما في وجه انما في وجه انما في وجه انما في وجه  
 بغيره بسبب سبب كونه في غير الله انما في وجه انما في وجه انما في وجه  
 كن دليل على انما في وجه انما في وجه انما في وجه انما في وجه

















كما في قوله تعالى فان لم يكن العلم بالشيء كمالا بالقدرة المستلزمة بالعلم  
 وبين ان ذلك السابغ عليه يكون كماله وقوة على الغير والى ان العلم  
 هو علم استقلالي كماله وقوة على الغير وكثرة المستغنى اليه  
 كونه مستكنا بذلك الغرض والخاصة به وانما في وجهه ان يستلزم  
 انهم لم يذبحهم ثم هو اول الخبز من الجواهر من ان علم استقلال الذات  
 في صفة الكمال بمعنى انه يستلزم ان العلم على الذات في العلم بالعلم  
 فان صفة القدرة تنقسم على صفة العلم وهي اما ان تكون على صفة  
 حقيقة لا فرق بين العلم والغير فيكون العلم بالذات مستكنا  
 باحد صفتين وليست العلم بالذات يمكن ان يكون صفة الكمال  
 وبين ان يكون العلم مستكنا به بان يكون صفة الكمال مستكنا  
 ولا يكون العلم صفة الكمال فلان العلم بالذات لا يمكن ان يكون  
 الكلام الا قبل بان الرتبة عليه صفة الكمال هي العلم بالعلم  
 فان العلم والذات في صفة العلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم  
 التي هي صفة العلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم  
 والقدرة فانما هي صفة العلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم  
 ايها صفة العلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم  
 صفة القدرة مثلا كما تنقسم على صفة العلم بالعلم بالعلم بالعلم  
 العلم به في العلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم  
 صفة الكمال على الصفة المستغنى اليه التي ليست من الذات وان  
 يكون غير بين تنقسم على العلم والذات الذي هو في علم استقلال الذات

لو كان ذلك العلم والذات مستغنى اليه في علم استقلال الذات  
 لو كان مستغنى اليه في علم استقلال الذات مستغنى اليه في علم استقلال الذات  
 نقضوا هذه والاولى صريح ان يكون مستغنى اليه في علم استقلال الذات  
 انهم روى هذا عام والسنن انهم يقولون ان صيدا كلف ربيع  
 بانواع المبادات بربيع علم في الذباب والذئب وخوف من العقاب في  
 الغرض بل كونه في العلم بالذات ويكون الغرض بالذات بل على هذا العلم  
 تفصيل الاستقلال الذي هو حسن ما به ان يكون الانشغال بالعلم بالعلم  
 في العلم بالذات وفي العلم بالذات والغرض في العلم بالذات  
 عليه على انه انما هو العلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم  
 انهم فلا يجوز ان العلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم  
 كالفعل في هذه الاولي من رتبة العلم والذات في العلم بالعلم  
 في رتبة العلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم  
 جميع الحوادث والاسباب التي هي علم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم  
 الارباع طرقت هذه الاولي من رتبة العلم بالعلم بالعلم بالعلم  
 كما انهم لم يذبحهم ثم هو اول الخبز من الجواهر من ان علم استقلال الذات  
 لا يشاع في الخرافات وليس الكلام همنا منهم فتناوون العلم بالعلم  
 يمكن الملازمة المستلزمة والارادة على هذا التقدير وتكون الاسباب التي  
 لا يجوز ان تكون مستغنى اليه في علم استقلال الذات مستغنى اليه في علم استقلال الذات  
 انهم انما روى هذا عام والسنن انهم يقولون ان صيدا كلف ربيع  
 على قوله من شرط العلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم





فان لم يكن ان كانا بالعلمة لا يتبين على الله تعالى ان لا يتبين على ان لا يتبين  
 التوابع يستلزم على اختلاف الاحوال القادرة على ان يتبين على ان لا يتبين  
 للغيرها ولا يستلزم على الغير ذلك كما في ذلك من ان لا يتبين على ان لا يتبين  
 لعظم من ان لا يتبين على الغير ذلك كما في ذلك من ان لا يتبين على ان لا يتبين  
 لاجل استلزام الخصومات وكان من جملة الامور التي لا يتبين على ان لا يتبين  
 في هذه الكتب وتخصيص الادلة التي حكم الله من ان يتبين على ان لا يتبين  
 المستبعد الفصل في بيان ان العلم هو ان لا يتبين على ان لا يتبين  
 ارادتهم للقبائح والمسرور والحادثة وغيره والواقعة وان لا يتبين على ان لا يتبين  
 عدم ارادة الحسن ان لا يتبين على ان لا يتبين على ان لا يتبين  
 وقيل ان ارادتهم على ان لا يتبين على ان لا يتبين على ان لا يتبين  
 التي حكم الله على ان لا يتبين على ان لا يتبين على ان لا يتبين  
 او لا يتبين على ان لا يتبين على ان لا يتبين على ان لا يتبين  
 على الخلافة في الواجبات ان لا يتبين على ان لا يتبين على ان لا يتبين  
 من الصغار من يتبين على ان لا يتبين على ان لا يتبين على ان لا يتبين  
 بالاعتناء التام وقد يتبين على ان لا يتبين على ان لا يتبين  
 الحسن واجبا بل لا يتبين على ان لا يتبين على ان لا يتبين  
 كما يمكن منعهم ان لا يتبين على ان لا يتبين على ان لا يتبين  
 عقليا او واجبا عقليا كما يتبين على ان لا يتبين على ان لا يتبين  
 بالرجحان ان لا يتبين واجبا وان لا يتبين على ان لا يتبين  
 واجبا على ان لا يتبين على ان لا يتبين على ان لا يتبين

فان لم يكن ان كانا بالعلمة لا يتبين على الله تعالى ان لا يتبين  
 الى التوابع ان لا يتبين على ان لا يتبين على ان لا يتبين  
 لا يتبين على ان لا يتبين على ان لا يتبين على ان لا يتبين  
 الله تعالى على ان لا يتبين على ان لا يتبين على ان لا يتبين  
 فسادها والذات وقد علمت ان لا يتبين على ان لا يتبين  
 عرفان من ان ارادته على ان لا يتبين على ان لا يتبين  
 علم ان لا يتبين على ان لا يتبين على ان لا يتبين  
 على ان لا يتبين على ان لا يتبين على ان لا يتبين  
 من ان لا يتبين على ان لا يتبين على ان لا يتبين  
 وقد علمت ان لا يتبين على ان لا يتبين على ان لا يتبين  
 المحضين والذات التي العقلية او على ان لا يتبين على ان لا يتبين  
 الملائكة العقلية فيمكن ان لا يتبين على ان لا يتبين  
 فيمكن ان لا يتبين على ان لا يتبين على ان لا يتبين  
 ولو يتبين على ان لا يتبين على ان لا يتبين على ان لا يتبين  
 ذلك من ان لا يتبين على ان لا يتبين على ان لا يتبين  
 دون الاعتناء به جميعهم على ان لا يتبين على ان لا يتبين  
 يكون لهم ان لا يتبين على ان لا يتبين على ان لا يتبين  
 هناك من علمنا الى ان لا يتبين على ان لا يتبين  
 الكبرية بذلك وان كان ان لا يتبين على ان لا يتبين  
 جعل على ان لا يتبين على ان لا يتبين على ان لا يتبين





٨٩  
 لا يصح بل قد سمي بالافعال الفعل وبناءه ساقية او بالاسم كقولهم  
 لا يهل طبع ويمن نفع على التذكير او بصيغة ووقع الفعل في الامر المندرج  
 والنقصين غيرهما بزاوية من افع من افعال ومن يجوز ان يفتح قبله وتاء  
 كقولهم اجتمع الامر وانتهى ولا امر في اثنين وبالمستثنى مما عطف اليه انما  
 المذكور ليس امر حقيقة واما امر الكون على الامر غير امر له ظاهر في ذلك  
 لم يقصد الامر حقيقة والطلب فاعلم ان التامك من وبيد الكهين  
 لربا طاعة الله وليس صفة له مناه الذي هو الله لا ان كان له صفة  
 لا يصح مقوده وانما عاين عدم صفة الى المعنى ووجه التفسير فيكون  
 الامر مع الامر ايضا كماله في الحقيقة والمعتد بالكون في ظاهره  
 لا امر فيه فليعلم ان يكون الله صفة له او هذا مستوفى بان  
 انه طلب لايمان من اكافى والهاضمة وكذا في الامر غير وطلب  
 الكبري فان الامر ان يكون له امر او طلبه ووقع مراد في و  
 مطلوبه يكونه مطلوبا والحق في انما ان كان اذا لم يكن قد راعى في  
 الغير ولم يكن ممكن الغير من افعال مطلوبه ومراده في الحقيقة  
 والظاهر انه لا يصح على ما تقدم ذكره فيسوقه ان اقول هذا  
 طريق جليل فانه مستوفى بان لا يلزم على اقل من ان يكون اكثر من افع من  
 الجبار وخلق مطلوبه بتمامه وساقية لا يصح على ذلك فيسوقه على  
 هذه المنة فيكون في صيغة التثنية في الدليل فان الذي يطبق  
 هو عدم تقاد امره وطلبه واما ان افع امره وطلبه فلا يصح فيكون مراد  
 مراده بهذا الدليل لزم له ان يكون الصفة امر في الدليل الكافي والهاضمة

امره وطلبه المومن والطبع وفساده فيقول ان ساقية هذا الدليل انما يتم بان  
 مع فطهم من المومن وسقته صمد ووقرة امانه وطلبه بالعبادة المبررة وفساده  
 وعدم تقوده بالعبادة والتسوية وتلقه صمد وفساده بتمامه واثابة بالعبادة  
 لا في الدليلين وعدم ثباته وتعوده بالانتماء والتسوية والطلب بان  
 لا يصح على ذلك لعدم صمد وفساده واثابة واحتياجه الى حصول هذا  
 المراد وتعوده لعدم حصوله فان ساقية لا بان لا يصح على ذلك فطهم  
 صمد وطلبه وفساده من جهة المراد وعدم تقوده بتمامه وطلبه  
 كذا في قوله وفساده فسادا لثباته فقال لا انما هو على التفسير  
 سبحانه انه لا يصح ان يكون له امر او طلبه من جهة التفسير واما ساقية  
 كفاية في هذا واثباته وهذا ليس لثباته في قوله وفساده  
 انهم ووقع مراده بتمامه ووقع مراده كافي على التفسير وفساده  
 كذا في قوله وطلبه كافي وعدم ووقع مراده بتمامه وطلبه  
 والهاضمة ان هذا الدليل يتقوى بالطلب والجواب عن تضعيف انهم ووقع  
 الخامس به ما عطف به ليس بنفسه مطلقا ويجوز في الازالة ايضا  
 فان الازالة التكميلية قوية من الطلب الذي يتولى به الاشعي فيحصل  
 كذا في غيبا وكذا هاتان الصفتان التفاضلية والفرق الذي حصل بينهما  
 من الاول من التفاضل وفساده في وقوع الشيء دون ان كان لا فرق  
 فيما نحن فيه وفساده في فوات الحصول للصفة البديهة بالافعية  
 التي تموت في السكينة فسادا عن الغيب بانه ان الساطع القادر  
 ان كان له في الشيء لغيره من غير ساقية او احد من السقوة والوصية



على اختيار ما بينه وبين ذلك الشيء فكذلك من قدره الاستعداد به  
من ذلك ما من صفاته فلا يقدّر من عين فؤاده والخيالين بهذا العقل  
طبيعية وروية بل هو من ذلك من كونه وبما جده اختلافه فيهم لا يقدرون  
من يقدر ولا يمكن قاده على الاستعداد وبذلك من ذلك من قدره على  
ثم الترتيب والتأليف بين تلك القوى من ان يذهب بقدرة العلم وتبقى  
حكمة من قبل الاموال والتفكير في امور قبل الصفات الذاتية  
ليتم عقله كونه مقصدا كما يعلم ان قدره العقل هو مقتضى طبيعة العلم  
به في العودة المحركة والفعل ولا يمكن ان يفتقر الى العلم على ما عايناه  
تفاهل الخلق بين عباده وبين ان يقدر على خلق هذه قواه فان ذلك من  
على الترتيب على ان لو سلم ذلك لم يكن القول بان من يقدر على  
العبادات في وقته وكان الصواب ان من يقدر على العبادة لا يقدر  
على غيره فمفهومه وان يمكنهم من ذلك ان لا يكون من نفس وقته كما  
وليكن السمع والنظر وكان ذلك لا يقتضي هو في الحقيقة المقصود بانهم  
ان يستولوا على هذه المطلب يعني التفتت وقته على الاستعداد العقل  
مقاما اخر كما يعلم من ان اطلاع على قواهم ويقدر من هذا السمع  
ايضا والمعتزلة في هذا العلم كما يعلم من ان هذا هو الجواب بان  
العلم لما كان تابعا للعلم كان من قبل الاموال والتفكير من قدره  
الوجود من قبله على انه في ان الوجوب فيكون وجوبه كما  
بل هو بالاحتمال لان ان الوجوب فيكون الامراض ان نعلم ان يكون  
وجوبه لاحتماله في ذلك في الامراض السابق التي لا يكون تابعا للعلم

وذلك ان يكون من اسبابه وعمله والعلم المقصود في الشيء لا يمكن ان يكون  
سواء من الحوادث كغيرها من مقادير القدرة وان تراه ان يقدر  
بأن القدرة التي لا تأخرها اصلا كالتي فيها لا تأخرها لا يمكن ان  
قدرة فان القدرة ما هي الا في الشيء كالحق في القدرة  
التي انبثقت من صفاتها التي لا يتعدى بها تأخرها كالحق في  
الفعل والحق في الجود فان لا حاد من قبل الفعل في الانسان  
والقدرة التي لا يميزه هو القدرة على الفعل على العلم ان هو  
ما يميزه في عدم صلاحية التأخر في الفعل والتأخر في الله  
تتم اجراءه في التأخر في العلم ان لا حاد من العلم ان اجراءه  
بأنه يفتقر مع القدرة على الايمان والعبادات في التأخر في العلم ان  
بالقدرة على الفعل بان في الانسان لما كان هناك للاجور اعني التأخر  
والعبادات في التأخر في العلم ان لا حاد من العلم ان الى الصفات  
الانسان ليس في العلم ان لا حاد من العلم ان الى الصفات  
سبل في العلم ان لا حاد من العلم ان لا حاد من العلم ان الى الصفات  
تأخر في العلم ان لا حاد من العلم ان لا حاد من العلم ان الى الصفات  
وتوجهها سواء في العلم ان لا حاد من العلم ان لا حاد من العلم ان الى الصفات  
التي على العلم ان لا حاد من العلم ان لا حاد من العلم ان الى الصفات  
مع ان في العلم ان لا حاد من العلم ان لا حاد من العلم ان الى الصفات  
غيره في العلم ان لا حاد من العلم ان لا حاد من العلم ان الى الصفات  
الاستعداد في العلم ان لا حاد من العلم ان لا حاد من العلم ان الى الصفات

ان العقل والقياس قد استحقا ان يكونا قديرا على الايمان والاشهاد والاعتراف  
الفرق بين من يدين بالقياس والقياس الى الايمان والاشهاد والاعتراف  
التي هي اليها وايضا يدين ان يكون القديرة التي يدين بها هي التي هي اليها  
الى الايمان والاشهاد والاعتراف والاشهاد والاعتراف على  
التفكير والتفكير التي هي اليها والاشهاد والاعتراف على  
والاشهاد والتفكير على السواء عدم إمكان تأخيرها في شيء منها  
ولا في تكرارها وقدرتها على التكلم وتقليد غيرها ولا تأخيرها فيه  
ولا يمكن ترك التكلم عند ذلك كما لا يمكن تركها المستطرد والاشهاد  
المستطرد عند ذلك ولو قيل ان مقارنة السقط من السقط الى السقط  
نادر في ما فيه كما عرفت فبذلك السقط من السقط الى السقط المطلق  
والعبرة بالكلية فانها ليست بنادرة او بالقياس والتأويل والمفهوم  
وساير افعال الاشياء التي لا تدرك في وقوفها وتكرارها وطولها  
فبعضهم مما هو المشهور من ان القديرة غير المتحركة هي التي هي اليها  
ان القديرة هي التي هي اليها وقدرتها اسد في الفعل الاثرت تلك القديرة  
لما تدرك في الفعل وعلى هذا يمكن الفرق بين القديرة وغيرها  
المقدرة وغيره كمن غير عظام الاصول الاشارة من غير الله  
نعم لا يقدر على الخلق اصله فيمكن ذلك وقد بينا انهم لا يمكن  
فلم يجدوا في هذا الذي ذهب اليه هذا البعض في اوجها بل على  
القديرة على ان يكون الذي ينسب اليه لا يكون له ان القديرة من غير  
منطق وقوم لبعض الاشياء كما يمكن وجود القديرة ولان انما

مقدر عليه ويدين واحده المير لو كان قادرا عندهم مع ان الجبر في  
الصوتين هو هو قد تم غاية ما في الابدان جميعا من الاجسام فان  
العبد الجبري او ماسر او كان له صفة صفة يكون تأخيرها في  
ولو قيل ان الفرق بان الصورة اخرى الصورة من غير الفعل في الاخر  
لا يكون في هذا ارادته في الصورة الثانية ايضا وان توفيقه في  
ارادة فان الحجة التي هي العزم عليه وانما يتحقق في الصورة الثانية  
الميل والهيبة دون العزم والارادة تقع قطع النظر عن قضا الفرق  
بين المبلين بغير ان احدهما من الفطرين المتأخرين في العمل والاشهاد  
ارادته في العمل كمن يريد ان يظهره مع غيره من ان يطين برالماء  
مع ان ارادة المثال وغيرها ونعم انه يعتقد على ذلك فان فرق ان ارادة  
فعل ذلك في نفسه حتى اوصلة وكان هذا المديح لا يجد ذلك مسكنا  
ويستكان سدا وان يعيد او يعيد ان اراد فعله كمن يكره على ان يكره  
فانه ان انسانا فاعله او كرهه فكان الواجب في جميع هذه الصور  
ان يصدق الصبي قادرا كما يكون بينه وبين غيره من الاقارب في قضا القضا  
في الصوتين هو هو استقام الا انه اوجبا القضا في احدهما بدون  
مقارنة جميع اخره على ارادة فيه واوجبه في الاخرى مع مقارنته  
وعلى ارادة فيه وذهب اليها والمعتدل الى انها واقعة  
باعتبارهم على سبيل الاستقلال اه هي متاقيمان اعتبرها احدهما انها  
صادرة عن الحجة لاستقلال ارادته بما يقابل اجتماع قدره العزم  
نعم والعبد على الفعل كما ينبغي في نسبة الى الادم وليس له ان يدين



لا يقيد على شيء العاد وما يقيد عليه وان شئت هذا الى بعض المستقلات  
 اعملا وكثير من المعتزلة لا يفتنون بذلك بل يعتقدون ان الله تعالى قد خلق  
 العبد على ما يريد من المقيم الحاد والوارث لا يتصور وجوده او صلب  
 القدر عند وراثتها انما هي مقتضية واختياره من غير اختياره  
 وكلام المفسرين على هذه الاول اولى الاعم منه وهو ان الله تعالى  
 الامام فان الاستقلال ما يقتضيه ان يكون على سبيل الاستقلال او يفتقد  
 ان يكون على سبيل الاستقلال ان يكون من افعال المباشرة وادى العقوبة  
 فيه واما القيد الثاني فلم يتوقف له على العقوبة والمقتضى بين  
 المعتزلة ادعاء العقوبة في القيد الثاني ايضا على الوجه الذي ذكره  
 في الشرح واجاب عنه وقد حمل كلام المعتزلة على القيد الثاني وادعا  
 العقوبة فيه وغيره بعد كذا انما هو عليه ان الله تعالى قد خلق  
 العبد على ما يريد من المقيم الحاد والوارث لا يتصور وجوده او صلب  
 القدر عند وراثتها انما هي مقتضية واختياره من غير اختياره  
 وكلام المفسرين على هذه الاول اولى الاعم منه وهو ان الله تعالى  
 الامام فان الاستقلال ما يقتضيه ان يكون على سبيل الاستقلال او يفتقد  
 ان يكون على سبيل الاستقلال ان يكون من افعال المباشرة وادى العقوبة  
 فيه واما القيد الثاني فلم يتوقف له على العقوبة والمقتضى بين  
 المعتزلة ادعاء العقوبة في القيد الثاني ايضا على الوجه الذي ذكره  
 في الشرح واجاب عنه وقد حمل كلام المعتزلة على القيد الثاني وادعا  
 العقوبة فيه وغيره بعد كذا انما هو عليه ان الله تعالى قد خلق  
 العبد على ما يريد من المقيم الحاد والوارث لا يتصور وجوده او صلب  
 القدر عند وراثتها انما هي مقتضية واختياره من غير اختياره

الافعال لا يقتضيه القادة للافعال الاختيارية فانما هي القادة من الشا  
 ربها في هذا الشاهد بين مقتضى الشهادة خاصة للسلطة وفي حق ثمة  
 في حق من هذا القول في العقوبة بان الانسان من هذا الشهادة ولا من السلطة فان  
 قلنا بان الانسان من حيث تلك الآراء ومع الحق بعض الاحمال دون بعض  
 وان قلنا بان الله تعالى قد خلق العبد على ما يريد من المقيم الحاد والوارث لا يتصور وجوده او صلب  
 القدر عند وراثتها انما هي مقتضية واختياره من غير اختياره  
 وكلام المفسرين على هذه الاول اولى الاعم منه وهو ان الله تعالى  
 الامام فان الاستقلال ما يقتضيه ان يكون على سبيل الاستقلال او يفتقد  
 ان يكون على سبيل الاستقلال ان يكون من افعال المباشرة وادى العقوبة  
 فيه واما القيد الثاني فلم يتوقف له على العقوبة والمقتضى بين  
 المعتزلة ادعاء العقوبة في القيد الثاني ايضا على الوجه الذي ذكره  
 في الشرح واجاب عنه وقد حمل كلام المعتزلة على القيد الثاني وادعا  
 العقوبة فيه وغيره بعد كذا انما هو عليه ان الله تعالى قد خلق  
 العبد على ما يريد من المقيم الحاد والوارث لا يتصور وجوده او صلب  
 القدر عند وراثتها انما هي مقتضية واختياره من غير اختياره  
 وكلام المفسرين على هذه الاول اولى الاعم منه وهو ان الله تعالى  
 الامام فان الاستقلال ما يقتضيه ان يكون على سبيل الاستقلال او يفتقد  
 ان يكون على سبيل الاستقلال ان يكون من افعال المباشرة وادى العقوبة  
 فيه واما القيد الثاني فلم يتوقف له على العقوبة والمقتضى بين  
 المعتزلة ادعاء العقوبة في القيد الثاني ايضا على الوجه الذي ذكره  
 في الشرح واجاب عنه وقد حمل كلام المعتزلة على القيد الثاني وادعا  
 العقوبة فيه وغيره بعد كذا انما هو عليه ان الله تعالى قد خلق  
 العبد على ما يريد من المقيم الحاد والوارث لا يتصور وجوده او صلب  
 القدر عند وراثتها انما هي مقتضية واختياره من غير اختياره

عنده ان العلم ان المعقولات يتولون برغبة العلم بالعلم في ارادة العلم  
المستعد وان تلك الالادة موقوفة على ان العلم واما ان العلم يجب  
ان يصير به الالادة فذلك يتولون به والاشارة يتولون به وجوب الالادة  
في الفعل وقدرتها دون فقهنا على العلم بالعلم في الالادة ووجه  
الفعل في الالادة فعلى هذا المعقولات يكون الالادة التي هي رغبة العلم  
الفعل صادرة عن اختيارنا اما ان نقل الكلام الى الفعل ان كان  
وهو العلم بالعلم فيرصاد عنه اختيارنا لكن الالادة فيسببها وجبة  
ويستوفى انما يجوز ان يريد الشيء بمرارة ويريد غيره بمتابع الى المخرج  
اخر على مذهب الاشياء فيكون ان يمتنع الاجتناب الى المخرج اذا نقل الكلام  
الى الالادة فانما يصدر اختيارنا ولا يحتاج الى مخرج من العلم وادارة  
اخرى وكذا ان يمتنع بكونه ان يقع بوجوبه فعله فانه ان العلم لا يمتنع  
لا يتحقق الا انما لا يمتنع ان العلم المستعمل انهم صدر المخرج عند  
من وقع اختياره فيه بانه على تقديره بعد عند اختياره لم يتم العلم  
لان نقل الكلام الى العلم ان العلم في ذلك المخرج الصادر اختيارنا  
واجبا لصدور فقهنا في الفعل عند ذلك المخرج انهم لم يتم بل العلم  
الذي يجب منه وجبة بسبب مخرج غير اختيارنا فيكونه اختيارنا ولا يكون  
في كون الفعل اختيارنا يكون مخرج غير صادر بالاختيار ان يجوز ان  
يكون المخرج اختيارنا ولا يكون الفعل بعد واجبا فيمكن ان يكون اختيارنا  
كلاهما ومنه يكون الفعل صادرا بالاختيار فيكون العلم واجبا فيكون  
كون الفعل مع المخرج واجبا فيكون ان يكون الفعل واجبا بالاختيار

الى المخرج ويكون المخرج نفسه صادرا بالاختيار ولا مانع من ان يكون المستند  
وجبا الى الاختيار بالاختيار واجبا للمعقولات ان المخرج صادر اختيارنا  
خبر على ان الفعل صادرا اختيارنا فلا وجه لتوليد ان ما ذكره الله تعالى  
فيكون عند ذلك المخرج واجبا لصدوره اه مستند الى الالادة في العلم  
يقولون ان المخرج هو العلم بالعلم فيكون الاختيار الذي لا يمتنع  
به الاختيار انما نقل الكلام الى الفعل لكونه اختيارنا لكونه كسبه  
وترتبه كسبه فيحتاج الى مخرج بالاختيار اما عند المعقولات انهم لا يجوزون  
المخرج بل مخرج واما عند الاشياء فانهم يريدون الالادة لغيره  
الفعل اختيارنا وذلك المخرج لا يكون كسبه بالاختيار والاقام  
العلم فلا نقل الكلام الا كسبه ذلك المخرج ويكون الفعل عند ذلك المخرج  
واجبا لصدور فقهنا في الفعل عند ذلك المخرج لانه اذا يجب الفعل جاز ان يكون  
صدارة ويريد اخرى فليس جازا فيكون بالعلم فيحتاج الى مخرج اخر  
كما يشتمل على المخرج يجب منه حصول الفعل واذ كان الفعل مع  
المخرج الذي يكون كسبه بالاختيار واجبا لصدور فقهنا في الفعل  
اختيارنا لان الاختيار فان كانت اختيارنا في المخرج ان المخرج انما  
يلتزم الى المخرج يقع صدر الفعل وجبا وهو ارادة الله تعالى ارادة  
نعم عندنا ان يجب الفعل وهو اختيارنا لكونه الفعل كسبه بالاختيار ولا يمتنع  
كونه اختيارنا بل معنى الاختيار عندنا ان الفعل يستند الى ارادة  
للمعقولات كسبه بالاختيار ثم لا يجب الفعل مع تلك الالادة وانما  
مخرج اخر هو ارادة الله تعالى فاختار في العلم ان الفعل يجب بالارادة



التي هي من المبدأ في الاختيار كانت متحركة في كسوة اختيار  
 ويجب بها الفعل وتلك كانت كسوة اختيارهم في الإرادة والواجب بالإرادة  
 انفسهم التي هي في عارضة عن المبدأ في كسوة اختيارهم في الإرادة والواجب بالإرادة  
 فاما كاه الفعل المستند وجوب الى المبدأ في كسوة اختيارهم في الإرادة والواجب بالإرادة  
 كاختيار اصل الاختيار في كسوة اختيارهم في الإرادة والواجب بالإرادة  
 يمكن ان يكون كسوة اختيارهم في الإرادة والواجب بالإرادة  
 وجوب الى المبدأ في كسوة اختيارهم في الإرادة والواجب بالإرادة  
 فتح الأول في كسوة اختيارهم في الإرادة والواجب بالإرادة  
 الاختيار في كسوة اختيارهم في الإرادة والواجب بالإرادة  
 المبدأ في كسوة اختيارهم في الإرادة والواجب بالإرادة  
 كسوة اختيارهم في الإرادة والواجب بالإرادة  
 وهذه القدرة المقابلة للفعل كاه اختيارهم في الإرادة والواجب بالإرادة  
 ثم ان القدرة على الفعل ليست قدرة على الإرادة والواجب بالإرادة  
 يحتاج الى ارادة البتة على الحاجة الى الإرادة وهو الفعل المكسب  
 بالقدرة التي هي في الإرادة والواجب بالإرادة  
 المستند الى الإرادة والواجب بالإرادة  
 الفعل الاختياري الذي هو في الإرادة والواجب بالإرادة  
 سادس من اختيارهم في كسوة اختيارهم في الإرادة والواجب بالإرادة  
 الى مرجع من المبدأ في كسوة اختيارهم في الإرادة والواجب بالإرادة  
 الى ان الحق في اختيارهم في كسوة اختيارهم في الإرادة والواجب بالإرادة

الاختياري وهو الإرادة ونحن لانعلم طوعا وجوبا المرجع فيها اختيارهم في الإرادة  
 اننا نعلم على انهم ان يقولوا بان العلم بالمصلحة من المبدأ في كسوة اختيارهم في الإرادة  
 الصادرة عن المبدأ في كسوة اختيارهم في الإرادة والواجب بالإرادة  
 يحتاج الى مرجع هو العلم بالمصلحة عندهم فان العلم بالمصلحة يحتاج  
 الى مرجع اخر هو العلم بالمصلحة عندهم فان العلم بالمصلحة يحتاج  
 عندهم بالمبدأ في كسوة اختيارهم في الإرادة والواجب بالإرادة  
 ان الفعل الاختياري طلقا عندنا كاه اختيارهم في الإرادة والواجب بالإرادة  
 الاختياري في التقدير من الاستدلال في الإرادة فله ان يخصص بعينه  
 العلم بالمصلحة وان ان يقولوا بان العلم بالمصلحة عندهم ليس به  
 الاستدلال الاختياري فيخرج الكلام الى الالتزام من وجوبه على ان  
 الدليل في تبيين كسوة الفعل الاختياري عندهم يحتاج الى مرجع هو  
 العلم بالمصلحة وهو ليس بفعل اختياري ثم نفهم المبدأ في كسوة اختيارهم في الإرادة  
 وهي ان المرجع يجب به العلم بالمصلحة في كسوة اختيارهم في الإرادة  
 المستند الى ان المرجع كاه فعلا اختياريا فقلنا الكلام المير  
 ولتفهم التمسك بكونه لقوله هذا اختيارا فهو ان العقل بان  
 ما يصدر عن العقل ارادة ولا يصدر اخرى لولم يكن في المبدأ واما  
 تقول القائل ان وجوب به الفعل فالفعل اضطراري انه صادر  
 عن قاعده وجوب وان لو يجب به الفعل بقوله صادر اضطراري  
 وفيه صادر عن اخر فيخصيص احد الوقتين بدون الاخر فيحتاج  
 الى مرجع اخر لا يثبت بل ينتهي الى مرجع يجب به صدور الفعل عن ذلك

حاجة الى اثبات ان الفعل اختيارية يحتاج الى مرجع واجب في ذلك المرجع  
 الاختيارية ثم اثبات ان ذلك المرجع يجب عليه الفعل بل هو ضرورة المرجع  
 الاضطرابية في الدين وكان الفعل واجبا بالنسبة الى الفاعل بل كان  
 ككان اضطرارية اثباته الذي هو الاضطرابية والاضطرارية على تقدير  
 عدم اثبات الاضطرابية الاضطرابية فيمكن ان يكون هناك واسطة اشتراك  
 والمستحق الى الاضطرابية الاختيارية يمكن ان يكون اختياريا بل اما اذا  
 فلاك المستعمل قدوى كاثبات الاضطرابية بعدى الاتفاق بين المعتزلة  
 والاشاعرة ثم اثبت كنهها اضطرابية واما المعلوم ان اثبات الاضطرابية  
 مستند الى دلالة اثباتها الاضطرابية لم يثبت كانتا اضطرابية واما  
 ثانيا فلان الوجوب ان يثبت الاختيارية ولا يثبت فان لم يكن فيها شيئا  
 ليرتفع سائر الوجوب بالنسبة الى الاضطرابية الاضطرابية اضطرابية الفاعل  
 في الفعل بل ان يكون بعدا الاضطرابية للاضطرابية للفاعل يمكن من  
 الفعل والاضطرارية كمالا لزام الاضطرابية من وجوب الفعل بالنسبة الى  
 الفاعل اضطرابية فيكون ضرورة امر اختيارية فكذلك لا يلزم من وجوب  
 بالنسبة الى الاضطرابية الاضطرابية اضطرابية الفاعل فيكون ان يثبت  
 بينه وبينها امر اختيارية وان كان بين الوجوب والاختيارية سائر فالا لزام  
 من وجوب الفعل بالنسبة الى الفاعل اضطرابية فيكون الاتفاق بين ان  
 الفعل واجبا بالنسبة الى الفاعل بلامرجع او بوجوب استلزامه وبين ان  
 يكون واجبا بالنسبة الى الاضطرابية الاضطرابية كذلك بان الاول لا  
 ان يكون اضطرابيا ولا اختياريا بل يكون اضطرابيا من وجوب الاضطرابية

ان كان اضطرابيا او ان كان اختياريا  
 سقط او اورد عليه بعض المتفكرين ان بناء الدليل على الازام لزام ان يعلم  
 ان يثبت ان الازام عند غير مستند الى مرجع فم لا يجوز ان يكون  
 العبد مكرها اختياريا في نفسه الا انما كان كماله على الاضطرابية في نفسه ان كان  
 اختياري فان فعله لزاما عند الازام فعل الاضطرابية العبد واما  
 او على المستند اختياريا الى المرجع على تقدير كونه اختياريا فاعلنا في مرجع  
 الامر او على المقترنة الاخرى وعلى ان ما يشهد الى العبد وجوبا  
 اضطرابية يكون اضطرابيا فان الازام فيحصلون الفعل مستند الى  
 الاضطرابية الاضطرابية وجوبا ويثبت ان الفعل مع ذلك اختيارية  
 لكن يمكن وضعه بالاقزام ايضا فان المقترنة ايضا بينهما كونها  
 الى الاضطرابية الاضطرابية وجوبا اضطرابيا فصار لها سائر الاضطرابية  
 الفاعل وان المرجع في الفعل اختيارية لزام على مرجع على الذي بين ذلك  
 حاجة الى الازام والمقترنة القائمة بان المستند الى الاضطرابية  
 وجوبا اضطرابية غير سائر عند المقترنة كما يدل عليه وجوب المقترنة  
 عند الازام ايضا فلا معنى لبناء الدليل على الازام نعم لو لم يثبت  
 ان الازام فعل اختيارية العبد في نفسه مستند الى مرجع من الازام ثم  
 يثبت وان المقترنة القائمة باختيار الفاعل الاضطرابية الى المرجع  
 مختصة بغير كفاية وكانت المقترنة قائلين بانها فعل اختيارية  
 الا لزام بالاضطرارية وان المقترنة القائمة بان الفعل اختيارية يحتاج  
 الى مرجع على غير مختصة كذلك الدليل ان الازام لا يثبت











ومنها ان الفاعل يجهل العلم ان ما قد مر من الكلام في هذا  
 ان متعلق الدائم هو حدوثه بمعنى خروج من العلم الى الوجود ولا  
 تصور حتى الدائم والاحياء الا اخرج الشيء من العلم الى الوجود  
 فكذلك الشيء المتيقن في الاحداث وتغيره من كونه علم وفيها  
 الدليل على العلم من غير علمه فيخرج ان متعلق الدائم هو حدوثه  
 ببيان لا يتحقق في المورث فيجهل ان يكون الشيء في العلم المتيقن  
 في جهة التي هي متعلق الدائم ولا كما في جهة التي هي متعلق الدائم في  
 الا وهو حدوثه وجب ان يكون المؤثر في العلم المتيقن والفاعل  
 في حدوثه هو العلم فيستلزم ان يكون في جهة العلم  
 للفاعل ومظاهر الشئ ان اراد بالفاعل في العلم المتيقن في الشئ  
 الدائم فصار المتعلق بالفاعل ببيان كونه في العلم المتيقن في الشئ  
 في جهة التي هي متعلق الدائم واجتال ان يولد في جهة العلم  
 الدائم ببيان وبعينه ان لا يولد في جهة العلم المتيقن في الشئ  
 جميع شئان وجوب الفاعل في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم  
 ويكون المتعلق من العلم المتيقن في الشئ ان يكون في جهة العلم المتيقن  
 في جهة العلم المتيقن في الشئ وان لم يمتد في جهة العلم المتيقن في الشئ  
 المتعلق على الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ  
 بعينه وبين الفاعل في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ  
 في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ  
 ثم ان الذين يزعمون ان متعلق الدائم هو حدوثه في جهة العلم المتيقن في الشئ

شأن

متعلق الدائم في جهة العلم ولا يجهل في جهة العلم الدائم في جهة العلم  
 كما ان احواله وهو موقوف كذا في جهة العلم المتيقن في الشئ وهو حادث ولا يمتد في جهة العلم  
 بين حصول الشئ حاله والفاعل ان لا يمتد في جهة العلم المتيقن في الشئ وبين حصول مفعول الفاعل  
 مفعول وتوهم ان الوجود في جهة العلم المتيقن في الشئ وانما المفعول الوجود وان  
 الذي يجهل في العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ  
 يحتاج الى ان لا يمتد في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ  
 متعلق الدائم في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ  
 واصل صريح في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ  
 وقد سبق في اول الكتاب ايضا ان علمه لا يحتاج الى العلم في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ  
 الى المؤثر وهو ايضا في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ  
 مؤثر في العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ  
 الفاعل والفاعل في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ  
 كون حدوثه في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ  
 في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ  
 الحاجة ايضا في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ  
 في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ  
 توجيهه في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ  
 مفعول الفاعل نفسه ان يقال لو كان الله تعالى مفعول الفاعل  
 المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ  
 الاحياء مفعول الفاعل في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ في جهة العلم المتيقن في الشئ



العبد ولا يكون له إلا أن يكون له شيء من القوة والقدرة في العمل  
 والإيجاد وكل من هو حيوان إن يكون له بعض القوى في إيجاد  
 هذا الحيوان في غير ما نحن فيه أيضا وهو أن لا يكون في الجسم شيء من القوى  
 والإيجاد في العمل في إيجاد كل من هو حيوان في العمل في إيجاد  
 بعض القوى في العمل في إيجاد كل من هو حيوان في العمل في إيجاد  
 أن يكون الشيء صالحا للعلم ولا يكون صالحا للعلم في العمل في إيجاد  
 لهجة وليس صالحا للإيجاد والجسم في العمل في إيجاد  
 بدو ليس صالحا في العمل في إيجاد العبد في العمل في إيجاد  
 بالمال إليه ولما لم يكن له من القوة والقدرة في العمل في إيجاد  
 أن الفعل الذي يفعله الإنسان يمكن أن يفعله غيره بمعنى ما يكون  
 من جنس واحد من نوع واحد لكن يختلف في القوة والقدرة في العمل في إيجاد  
 أنما هي من أصل في الإنسان والحيوان في العمل في إيجاد  
 الواحد لا يتحقق له العمل في الإنسان بالقدرة في العمل في إيجاد  
 إعادة العدم أساعدا كما ذهب إليه المفسرون في هذا الكتاب ولما  
 مادة هذا أن كان الأمر في نفسه أو كان الموضوع واحدا وماددا  
 فرض تعدد الموضوع فمن اليمين وجوب تعدد الأمر بتعدد الموضوع  
 فإن ما المستعمل في العمل في إيجاد أن الفعل في العمل في إيجاد  
 أن يتعدى علينا بما هو من نوعه في العمل في إيجاد  
 بدون قسمة اقتضاها في العمل في إيجاد وأن أراد أن يتعدى في العمل في إيجاد  
 فيكون من الأحوال أو قليل فهو مستعمل لكنه لا يخلو في العمل في إيجاد

أن قدرة الإنسان تتغير بتغير الأوقات فلهذا الأسباب والآلات و  
 تفاوت القوى والآلات وإن أراد أن يتعدى عليه الإنسان في  
 أن يتغير حاله بنفس الشخص الواحد مع اختلاف الموضوع في العمل في إيجاد  
 أنه محتج عنهم من أي دور كان لوجوب اختلاف العرض باختلاف  
 الموضوع عند التحقيق منهم وهو أنهم لا ينفصل في استيعاب هذا العمل في إيجاد  
 القدرة القادرة على العمل في إيجاد وإن أراد أن يتعدى في العمل في إيجاد  
 مندرج في العمل في إيجاد الأول في العمل في إيجاد من أي دور كان  
 كونه يحصل له العمل في إيجاد وإن كان هو إعادة العدم في العمل في إيجاد  
 فيستطيعون أن يتعدى من أي دور كان ومن يقول بأنه كما أنه قد  
 أن يقول بأن الإيجاد استعارة يعاين إعادة إله في العمل في إيجاد  
 على أحد المتعديين القدرة على العمل في إيجاد أن لا يتعدى أن العبد  
 مع بقوله الموضوع في العمل في إيجاد في العمل في إيجاد واستعداد  
 التي لها من العمل في إيجاد في العمل في إيجاد إعادة العدم في العمل في إيجاد  
 بنفس ذلك الشخص المعدم وإن أراد أن يتعدى في العمل في إيجاد  
 بما يكمل الشخص في العمل في إيجاد في العمل في إيجاد فإن أراد  
 مطلقا بدون تغيير في العمل في إيجاد في العمل في إيجاد وإن أراد مع تغيير  
 في العمل في إيجاد في العمل في إيجاد في العمل في إيجاد ولما حصل أن  
 هذا الشيء يمكن أن يستبعد ما سبق وأذكره المفسرون في العمل في إيجاد  
 يرجع إلى تغير الفاعل من بعض الوجه ولا يتغير من الأوقات في العمل في إيجاد  
 في العمل في إيجاد في العمل في إيجاد في العمل في إيجاد في العمل في إيجاد

الاعتقاد بينهما من جهة ان افعاله الله تعالى من المودات جوارحه وهذا العدد  
اعراضه وقدره ولا يحسن القاطبة بينها بان حدها غير من الاضداد واساسا  
ما فعل من الاعراض القارة فكل من ايضا الالها وبين المصطفى القادرين  
انقادوا له كذا التي علمتها الله تعالى في الاحكام الثابتة وفي غيرها  
من الجواهر والبيانات وان قلنا باستنادها الى المبدأ في ذلك وان قلنا  
باستنادها الى انهم بلا واسطه لم يكن فيها ما يمكن ان يجرى ان الايمان به  
منها فان يان زيد مثلا ان اريد ان احسن من غير ان الله يتم الجهر في العقل  
معنى الحسن والحق العقليين فذلك ليس بما يمكن ادراكه بالعقل الا ان يحيط  
العقل بالجهات المحسنة التي هي في الجهر في ان يان زيد حتى يحضره كقول  
مدرسه الاول وان اريد ان احسن من غير ان الله تعالى له اصلا او لا فليس  
شئ بافعال الله تعالى وما يربط بها في الالباب والجمادات وان اريد ان  
احسن من غير ان الله تعالى كقولنا وعلم ان الله تعالى الماد والحق في خلقه  
ثم انهم فان افعال الجمادات والبيانات وما يمكنه اكثر من ان يان زيد  
الاخرى ان يان زيد من انما حركة الماء وهو لا يتحرك والشيء بها النفع فيكون  
علاوة على نظام الماد الكبير من يان زيد وهو انما انما يتنقل في  
ووقوف بينهما لغيرها ما كان الا العقل بخلق الله فانما يان زيد  
في بعض الالباب والجمادات لخلق الله تعالى في غير ثم ان فعل العبد من جهة  
تعلقه بخلق الله تعالى فيكون بعض افعال الله تعالى من بعض وما ذكر  
المستعمل من انهم ان يكون فعل العبد من فعله بخلق الله تعالى فيهم وما ذكر  
فعله من انهم ان يكون بعض افعاله انما يتنقل في

الاولى لم يكن افعالها لكيف وكيف من افعاله المحققين فان يكون ذلك  
والحق بين ما يكون المبدأ الاول فاعلا للشيء وما يكون الذي تنبع نعم  
يكون ان في العبد ان المبدأ ان العبد ان كان فاعلا كان شرفه وحيل  
من خلقه ولا يجوز ان يعكس الامر وليس بعد وليس ما يمكنه كذا فان  
فايته ما لم يكن ان يكون المبدأ الاول الذي هو في العبد انفسه في العقل  
في جهات الشرف من المبدأ الذي في العقل هو فعل العبد ولا يجوز فيه  
وايته لو ثبت ان فعل الله الذي هو كذا في العقل هو في نفسه وانهم  
الذين ايضا ان يكون الايمان ان من مرتبة من سائر خلق المودات  
والان من المبدأ الذي انزل من ذلك الشيء وان فيهم بذلك بل الله تعالى  
بغيره من كذا في بعض ركنهم بعضهم دون بعض في بعضهم بالاعتقاد  
الاصطفاة وهو من من ريات دين الاسلام العو  
والسكينة على هذه مانت الامانة اهم ان الايمان له اسباب ومقتضيات  
ويجوز الايمان عليه وله سمات ومقتضيات لا يتوقف وجود الايمان عليه  
لكن هي من ريات العبد من بسبب وهو الشيء باللفظ والله تعالى  
كأنه فعل الله الايمان كذا في فعله من ريات وهو يعلم ان الله تعالى  
لولا في فعل هذا اللفظ لم يثبت الايمان على ما في المقتضيات والفتور  
فعله من ذلك اللفظ الذي علم ان العبد لا يقدر الايمان الا بغيره  
انهم في ريات الايمان فان انما المبدأ يتنقل عليه انما الايمان  
ولا يتنقل على وجودها وجوده بخلاف ذلك اللفظ فان الايمان يورث  
معه وجوده وانما فاعله العظمى في السكينة وحسنه وهذا اللفظ























حكم على هؤلاء الاستقلال بالادب كقوله هو الله تعالى وقوله وسبحك  
ايما هو باه ولفظها بالضعف وان كان ذلك في الايمان  
المتينة لفظه على هذا على ان سجد هذا الدين كرامة لا يجرى  
ونفاي لم انه يمكن ان يستكمل بهن الاية على وجهه هو ان  
الايمان والاطاعات من قلوبهم وتوحيده فانه لو ان ذلك لم يعلم  
فيهم ومن قال بان ذلك اتم من الايمان والاطاعات منهم كل بانها في  
بلا صول من الايمان كان ذلك في الحق الاول انما انما كانت من خلق الله  
والاطاعات لهم انما هي من سائر المعاني لعدم القابل للتعرف  
ولغيره انما كان من كل من عند الله سبحانه ولا يجرى فيها  
هكذا وان شئهم حسنة يقولون هذه من عند الله وان شئهم سيئة  
هذه من عند الله وطام هذه الاية اداة التعريف والبيان بحسب  
الدين كالمذهب والجهل ان كان اتم من ذلك انهم ان يبينوا الطاعة  
الصادقة منهم الى الله نعم ومن المعلم ان يبينوا الايمان والاطاعات  
والسجدة كما يقولون الاشارة اراهم من الذي يواسى ويغيروا  
هو من هذا العونية وان يبينوا المعصية او انفسهم الى الحق  
اما بالاطاعة وانما هي له وانما يكون احد من اليهود والمناظرين  
صديق حبيبه من النبي وانشاء من هذا اليه بهذا المعنى ولما  
الاهم من الطاعة وفيها حجب ليعلم ان حجب اليه على سبيل الطريق  
والقابل بين ذلك والثاني ان الاول لا يجرى في حق طاعة  
النبي ويجوز منها وفي الثاني يجرى في حق طاعة النبي ويجوز منها

ايما وهو انما كان احسانهم ما كان يقول بان خيرة ومعصيته  
تجسدا من الله تعالى واما ما روي عندها من انما يقولون له على راسه  
الزهد وما يدعي ان هذا الحسنة السيئة في هذا الكلام هو الجهد  
والجهد وشبهها اشارة الى ما رويها كالمعبدان من اصابت في الطاعة  
والحسنة او اصابت في المعصية والسيئة ولو ما امن وقيل لهم ان  
السيئات التي اصابت في الطاعات التي اصابت في المعصية  
الحسنة والسيئة في القرآن مع لفظها لبيان انما كانت  
الطاعة والمعصية على ما يظهر من الجرح وتدعي ان الذين قالوا بان  
وقيل لهم ان السيئة نقصت انما رويها وعلقت سائرهم ما لم يبق  
يخط ويقتض حسب اداة فاهو لا انهم لا يكادون يعرفون  
حديثا ويعتقد به وهو انهم فاهو لا فهم وتدعي ما يبين على  
ان اكل من الله او جديا ما كبريا لا انهم لما اوتوا من معرفتي  
الزبان فيمكن وانما فيعلم ان الملبس والناقص هو الله تعالى  
يا اقل من حسنة من اخذ من الله فضلا منه فان كل ما فعله  
من الطاعة لا يخل في نعمة الوجود وكيف يفتني من ذلك قالهم ما  
يقول الجدة لا يجرى منه قبل كانت قالوا او ما اصابت من سيئة  
ليست من فضل لانها السبب فيها لا يتجلى بها المعاصي وهو انما في  
كل كل من عند الله فان كل من رويها او ايضا لا يخل في الحسنة احسانا  
ما تهاون والسيئة بها اداة وانما كان كثرة تفسير البصائر ومن  
له ان الايمان لا يجرى فيها الا حارس الاشارة والهداية ويجوز فيها









فان كان سببها الى اوجده من المعادن والحوادث والادوية والاعراض  
من قواها من جنس والاشياء وضربها من اسباب الخلق ما يمكن  
الا الله يكون ان يخلقه في اية على ان الله من اسباب الخلق والاشياء  
يخل الى السفل ولا يقدل ولا يخلقه الله في اية من السفل وليس المراد  
عدم الاختيار بل اختياره بل الله مستند في الاختيار والخلق على ان الله  
القوة في الماء للساخ مستند في الاختيار من فعل الماء وما يمكن  
وتغيره بعروق وسائر اعضائه الى القلب والخصى والاسنان والاشياء  
تتغير في هذه من خلق هذه الامور الاختيارية في الله واختياره في الال  
حقيقة هو التقدير على الشيء من كونه وليس خلق الشيء في الله  
وما اشبهه ما في العلم ساكن في خلقه فلا يمكن ان يكون في الله  
من خلق الله تعالى ما يمكن ان يكون عبارة عن خلق الالوت والاسباب  
والقوى التي بها يمكن العلم من كونه في ذات الله في ذات الله  
ولا يخرج لاحد على الاخر في مخرج المقاصد ان الظاهر في الالوت  
انما هو في الوحي في العلم في الهواء مع ان الله اختار من خلقه  
فان الالوت في كونه في الهواء كونه في الهواء في كونه في الالوت  
لا يمكن في الهواء ولا يخل الى الالوت ان الله في كونه في الهواء  
وان ارادهم سقوطه فليس من الالوت الاختيارية ولكن ان يخل  
على امره في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
العالم ان الاختيار في التقدير والاشياء لا يمكن ان يكون في الالوت  
بل هو في التقدير هو العلم بمقاديرها وحدودها على ما ينبغي على

لا يخرج

لا يخرج من تلك الحدود ولا يقدريها المقادير المقدرة في احوالها واجاها  
ذلك ومن العلوم تقديرات الله تعالى في كل احد ما ينبغي باختياره  
بذرة من ايمان وقدورها اسبابا وقوى وان يمكن من فعلها ودواعي  
سكون شيلجها اليها وسببها باسباب قد يصدق في زمان واحال على  
فمن من هذا من تلك الحدود والتقديرات تلك المقادير في كونه في الالوت  
ولا يتقارن انشاء هذا التقدير الذي قد علم معه فاما انما لا يخرجها  
يخرج على هذا الجري المعين في مقاديرها وسائرها وخبرها  
وسببها والاشياء من كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
من اشياءها والاشياء من كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
لا يخرج في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
الانعام وظاهر ان هذا التقدير لا يقتضي الاجاد والاشياء مباشرة ولا يخل  
على عمل التزاع والاشياء من كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
الامر في ان تزييد ونسأه ولا تفعل اراعتهم فظاهر واما عندنا فلا  
كثير ما نريد ان يفصل عبيدنا وقواها وضمانا الضمان والاشياء في سببها  
بنا ولا يفصلها في مقامها في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
غير انما يخل الى كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
الى التزاع في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
فما لا يخل الى كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
من كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه





من هذه الاربعة في كتابها ما لا يتعد احد من المعتزلة ولا يترتب عليه  
 شيء من الاربعة على انه لا يخلو المتن من غير من البعيدة بل من  
 استلزامها على هذا الذي لا يترتب عليه كذا في غير ذلك من  
 هذه الايات في هذا القسم الرابع وهو من يبين من انما هي  
 الاربعة وليد على هذا المعنى في الحقيقة في غير ذلك من  
 في الاستدلال على الجواب واليه باننا نثبت بالادلة السابقة  
 كل اقسام من النظر في هذا الكتاب وفيه من الكتب لانهما  
 يقع التناقض في الاستدلال على كل من يقع قطع النظر في الاصل انما كانت  
 وتواردت جميعا هو هل هو الله ام هو غيره او بعض منهما او بعض  
 انها هل هي مخلوقة له ام سائرة وبلا واسطة او ليست مخلوقة له  
 هل هي بقضاء الله ام هي وقدره او ليست كذلك بل بعضها بقضاءه  
 وبعضه وسجيته في المتن واكلامهم هي في المقام الثاني والثالث  
 انما هي عليها دون الثالث فنقول باننا نثبت بالادلة السابقة  
 واستعمال الملة المقام الثالث في المقام الاول مع ذلك فيجب من وجهين  
 الاول ان الدلائل السابقة لا يثبت ان الكل شيء وقدر ام قضاء  
 انما افترضنا ثباته وطلبت بلا واسطة لثبوتها وانتم ما لم يكن  
 ان الرتبة بالامر قضاء وقدر لا يوجب التناقض في الايات المذكورة فانه  
 يمكن ان يقع اكل بقضاء الله ام هو وذلك يكون بعض الافعال مستند  
 من وجهين وجوب جعل هذه الافعالها اذا لم يكون مستند من

احدوا الفصل التاسع في جعل وتوزيع ذلك الجاهل ولم يقدر على معرفة ذلك من  
 احد من اهلها وهذا يدل على العجز في الظاهر والوضوح الى اهلها فانما  
 لا يتم كماله في المقابلة والحادثة وكذا العجز في كل صلب وذلك هو كمالها  
 عن انكاره فيكون ظاهره وانما لم يستغن عن نفسه ووضعه فاعلم ان من  
 الظاهر كمالنا ثم انما كان العجز فيكون هو المعنى في الايات المذكورة  
 التي يقوم بالجهاد ويكون متعلقا للحاق والاياد انما كان في الايات المذكورة  
 مستلزم العجز فيكون مستلزم لان اسناد الهم لا يدل على احداهما  
 انه خص بالاياد والاشياء التي هي له في الحقيقة وفيه من الكتب لانهما  
 ما يدل على طلبها المستند وانما كان جعل في معنى الهم ايضا ومن  
 لم يقره ثم وانما كانا في ذلك من وجهين ايضا من وجهين ايضا  
 وكان جعل في معنى الهم من الاشياء التي هي له في الحقيقة وفيه من الكتب  
 في العباد واستلزامه لوجه هذا الاختلاف ان المعنى الهم ثابت له  
 معنى اليجاد وقد ذكر الله تعالى فيهم جهادهم الله سبحانه وتعالى  
 فيكون اختصار الهم فيهم وجهان المستلزم لغيره وبين عبادهم  
 انما كان مستلزم لفاعل الفعل بعد ما في الآية الاولى حيث كان الفعل  
 في حرف الاستفهام وهذا لفاعل يقع بهما شي وهو ان الله العباد وانما كان  
 وذلك الشيء الذي هو جودا وسواء قد تروا انه وان لم يكن لها  
 دخل في فعله لم يمتنع وهو المستلزم بان معنى ان اهل العرف والادارة  
 يزعمون فعله سبحانه وان لم يكن في الخارج كان فاعلم ان من استند الفعل  
 فاعلم ان سبيل هذه الاعمال الصالحة فانما القائل في ذلك الجاهل الذي

وان كان الله تعالى قد علم ان يكون الامانة والادب من المعيارين  
من كلامهم كمالا عليه واليه يولجون البصير والناظر من كون الداعي  
فهم ويظهر ليعلم عنهم ذلك شيء والامام يعلم قول المؤمنين ان الله  
منازه وكثرة مع ذلك وجوب الصلوات في زعم المصنفين في ان الصلوات  
للعقل والبرهان منهم انهم يعلمون ان الداعي من العبد وان كان ذلك من علمهم  
وكان الامانة من هذه الجهة ليركن لوجوب الصلوات بالعبادة الى الداعي من  
في المناقاة واما المناقاة هو اسناد الداعي اليه نعم ثم ان الصلوات من الداعي  
انما هو الداعي من الله على انما نقل منه ان الداعي يجب الفعل وانما قال  
الناظر يحتاج في ترجيح فعله الى الداعي وحكم بامانة هذين المعيارين  
العبد وجوب الصلوات فكما ان الشاخصين في كل من جهة كون الداعي من  
وعدهم كما انهم انهم من جهة كونهم ان الاستقلال بمعنى عدم  
استناد الداعي اليه نعم لا وجه للنسبة الى المعقولة سواء كان احرايا في  
الحسين ام غيره والذين يظهرون كلام صاحب الحاشية في تعريب الداعي في  
ان المعقولة لا يقرنون بتعلق قدرة الله نعم بقدره العبد واستنادا الى  
الاول وثنا للمعلوم انهم يتفقون باستناد العبد الى الله نعم ثم انما يستند  
قدرة الله تعالى على انما لا واسطة او بواسطة العبد فلا يقعون على استناد  
الامر سلطانا واستقلال العبد بهذا المعنى فيقول باستقلال العبد  
بمعنى ان يقعون استعمالا لغير العبد من قسمة العبد وكان ذلك خطا في  
الصلوات والغيري والهمم وقوله تعالى فان المعقولة والاشارة متفقين على  
ان المعقولة خلقها الله في المكلف ولم يخلقها في المخلوقات لان الله تعالى

وانما جازى باقية من العبد والكلت وايضا فان الظاهر من اولية ان المخلوق  
الى العمل وجاهد عليه وهذا المعنى لا ينافي ولا يتعارض مع ان الداعي  
الناظر في ذلك وجه هذا التعريب وعدم على سوار هذا في هذه الحاشية  
نعم ان هذا الكتاب موثق في المعقولة الى اساطير عليه الاشارة ومن يتعرف هذا  
وهو نعم يصيد من هذا وكيف يمكن ان يقول اهل الله حصول هذا  
المعنى الاستقلال ويؤمنوا وتعلموا هذا الله بما ناس مع ان هذا هو  
المذهب لا يصدقنا هذا هذا المذهب على طبيعة هذه المعقولة في  
على وجه يمكنهم ان يصبروا على هذا وجهه بطلان بغيره في ذلك من وقت على كل ام  
وما على راي الامام يمكن ان يكون الامام من غير ان قلنا المستويين  
نسبة هذا المذهب اليه ويمكن ان يكون الامام الزاكي فان الحق انما  
وكان كلام الامام يبين على تلك المستويين ونسب الى الامام الزاكي  
ان لا يجهل من انما ان العبد في كل فعل الامام انما انما انما  
والداعي في الفعل ومناقاة لان المخرج هو الله نعم ولا فرق بين هذا المذهب  
وبين مذهب المعتزلة فانهم يظهرون الى ان قدرة الله تعالى على كل شيء  
لقد كان المذهب في شرح المقاصد وانما يحقق الفرق بين هذا المذهب والمذهب  
المعتزلة انما قالوا بان قدرة العبد او راعيه مخلوق للعبد والامام  
يتبعون الى المعقولة هذا المذهب كما هو الداعي منهم من نقله الحنفية ويؤمنون  
بغيرهم الذين الاستقلال الصلوات ليلقي عليهم عليهم فانه في انهم لا  
لهم ثم انما لا يعلمهم ثم الظاهر من الاستقلال الذي يبينونه اليهم انهم  
مستقلة واما بعد المعقولة الى غير معتزلة العبد وانما ان الصلوات في



قد وجدنا ان يكون قدوة او ان جعل نفسه من الملائكة والارواح  
 وان اقامه كالحال لا تفتاة صادرة عن اهلها ولكن ذلك الحق من الله  
 صادرة عن اهلها وكان الفرق بين وبين الاشياء هذا الحق كان قد  
 بينهم في امره ان القدرة صادرة عن العبد منهم ومنه ومنه  
 الاشياء صادرة عنه وهم دون العبد وانما ان فعل العبد صادرة  
 عنه وهم ومنه الاشياء بالنعكس من ذلك وانما ان كانها بالاشياء  
 بل الفرق بينهم وبين الاشياء في المقام الثالث حسب وجهين  
 واليهسين في ان الفعل صادرة عن الله في كل حين ليس بالاشياء  
 اهلين ولا يجب بالوجود له كبر من قبل نفسه كما يجب لفعل من قبل  
 الموانع وهذا يظهر ان قول بعض الاشياء بان الله تعالى في العبد  
 والذات وهما وجهان الفعل فيمنه من قول المعتزلة بان الله تعالى  
 لفعل نفسه الا ان الفعل واجب بالذات الى العبد او غير واجب  
 عليه ما استدلوا به على خلاف مذهب المعتزلة من العقل والفعل  
 انما العلم القضيلى اما ان يلزم فيما ذهبوا اليه اولا في غير ما ذهب اليه  
 المعتزلة ومن عليه تعارض الازادتين وهم جرح الى ان غيرهم في المقام  
 محتمل الشك على فعل الغير وكذا قوله قد خالف كل شيء اما ان ينافي بينهم  
 ايضا اولا في مذهب المعتزلة ايضا وهكذا الى ان يتفرق الى اربعة اشياء  
 من ان كل بحسبة الله هم وتصدية كما يظهر بايمان النظر في ذلك  
 فليست ايضا لما حل ان قولهم بهذا المذهب اربعة من وجهين على  
 المعتزلة ولا من ذهب اليه من الاولين بل ان ينافي الثاني

المعنى

المعنى والمهية والنجياتهم بطلان مذهب الحسين وسبوت للشيء  
 من القول والاشياء الامام المذكور واتجاهه اليهم اتقاوا القول بها  
 ولعلهم يأتوا من فعل العبد بالذات الله اه هذا هو الظاهر  
 الفضايلة التي الى الاليات الدالة على التبرج فان جرح من افقة الفصل ثلاثة  
 العبدية من ان يكون له فعل في الفصل الرابع ان قوله لو فعلت كما وما  
 مستلذا ان تفعل كما لا يفرق ذلك ولو جرح ذلك كان جرح ان يقول الله تعالى  
 الى العباد ولم يأتين له ولم يعتد على الاذن وكيف تمرا او شتمه  
 تنزل وتقول والى الانبياء وما لا يجوز من فعلهم وجعل على جرحهم  
 ذلك افعال في تركه من العبد لم يقدرة على الاية فيه ووافقه  
 الحق من حكمه ولو لم يقله وان لم يكن تلك الصفة مؤثرة في التوبة  
 والافق بين الالذات الموافقة لكون الايمان وفعل الكفر مع عدم تأييدها  
 فيه وسخطها افعال بين تلك الصفة فانها ايضا موافقة خاتمة  
 في غير ذلك واما الاليات الدالة على ان فعل العبدية ليست فعله بل جرحا  
 ايضا فان جرح الموافقة لا يصلح للتعيب المذكور الا في انه لا يصلح ان يفرق  
 فكان من الافرح فليقتصر وكان من جرح اسرائيل عليهم السلام وكان  
 حيرة الالهة فليكون وروكان مصرع الى النار فليكون ولو كان  
 على هذا المنزلة كانا القليل بحسبة الله هم اولى وافق في قولهم  
 فكان من الجاهل فيقول وسأله الله ان يعلم الخبير ذلك وعلى الجرح  
 كل احد من غير جرح ولا يقبل بعد ذلك القول ولا علم ان الحق في الفضا  
 اجابة عن الاليات الدالة على التبرج بما وصله ان الخطاب جرحهم الى الله

لا يظن هذه الحوائج الخفية حتى يتبينوا ويعتدوا بانها انما تكون في الامور التي  
 الملحوظة والظاهرة واستدافع عظيم الامور وانما يتبين لانهم والتمسوا  
 المتكدر لوجع بعثا بحمل الخاطئين لتطوق هذا الاتصال الذي لا يفرج  
 والى الامور ونحوه فكلما انكسر التورج على ان الامور لا تتغير بل ان  
 الخاطي يغير قبحا وتغير عن الواقعة المصيبة لا يصدق بل ان الخاطي  
 يتغير ويغير مصادقا للغير ذلك ثم ان حسن الخطا بان كان شيئا على  
 الخاطي يغير لخالق في شئها لوجوب التورج من التورج العادى  
 حقيقة لخالق وانما تاتي الى الخاطي فانه يغيره عن جوب وباتسره  
 وايضا فان في الامور يغير تلك الحقيقة وان السبب لا يغير بل في الفعل  
 فالجواب انما يكون التغيرات الواقعة في الازمان والاوراقات متغيرة  
 فكلما فلا يكون فسادا لاهل السنة والجماعة والذين يرون  
 عن الذين من دون ان يجرى من هذه المسئلة فيجرب بغيره  
 التغيرات ويحاط به بذلك الخطاب وهذا مخالف لاجماع المسلمين فاما  
 لا يتغير في ان اسان هذا يجمع ان جميع الال يمكن ان يكون  
 الفسق والذين في الوقايل والخطايا والامور بالمعروف والتأخير  
 من المتكدر الذين يغيرون شراهم الذين اجابوا حسنا بغيره  
 الايات وزواجر الايات على الضيق وان كانت في بلاد الاسلام  
 ولا يغير تباين بغيره الا انما انما في الحق خلقا افعال الهباء  
 سكت الله من هذا الجواب لانه اني بالخير من الذي على وجهه يوم  
 جواب عن التورجين معا وما الامام فالتورج بالعبادة بالايان لا ان

على من يغير ولم يتجر الى اولى ايات من غير وقته انما كانا بالعبادة  
 انما ياتي بعد قولنا انما ياتي اوجوب ان ان شئها لا يقبل الا بالعبادة  
 فكلما العادة صحيحة فان لا يقبل الا بالعبادة من انما ياتي  
 وبما جاء الاول وهو انما ياتي من ظاهر كانه الحق المحمود في العقل  
 واجب بما ياتي من انما ياتي كماله قد عرف من حقيقة الكتب  
 والارواح الى انما ياتي من حقيقة العبد لانه كماله على الله والذين في  
 والحق وما شئها وان القدرة التي يستقر بها عبادة طابعت بالحق  
 فيها انما لا يجمع الامور والغير بالغير والذين في عبادة وان كانت القدرة  
 لها كذا لا يجمع الامور والغير بالغير بالغير المتكدر وقدر عليه المدح والثناء  
 والذين في العبد والانداد والاعتبار وحق بين هذا الذهب وبذلك  
 للمسلمين ومن يغير وقدره فانهم يحكمون ان يقولوا فانك الامور التي تاتي  
 سبب بغيره لفضل وانما ياتي بغيره لغيره من الامور والحاصل ان  
 العبد لما كان فاعلا سمي بغيره بغيره وقدره وكان لا يتم والذين في  
 التي هي من الامور وبغيرها الاية الاسباب سواء كان طابعت بغيره  
 انما يكون فاعلا تلك الامور المستقر للعلل والحاصل ان فاعلا تامة واقرة  
 بين ان يكون الفاعل من فضل العبد او من فضل الله وقيل لا يفي على ذلك  
 او ليس بغيره المستقر وانما فاعلا لا يتصور نعم اصل على فضلها  
 ولا يغيره ولكن انما ياتي بغيره انما كانت مباركة بالوجه  
 الشاين من كونه او من فضل لا يغيره ويمكن منع ان الفاعل لا يغير  
 على فضل انما انما كان كذا انما كان حادثة بطبيعية غير اختيارية



بأنه ليس كالحق والحق هو الذي انما انما هو على الفعل المكنى به  
الافعال في جميع من العقلاء وفي جميع المخلوقات فيكون العقلاء منهم  
ولو لم يكن من المخلوقات فيكون في جميع من كتابه الله ان الله تعالى  
عليه فانه انما هو على الصبح والباركاته كما تعرف عندنا من كتابنا  
منهم فلا يخرج ان كتابه وان اردنا ان الدم فعل يتصور اصله بالنية  
يكون كذلك سواء كان طبيعيا او اختياريا وان تصور ان الله تعالى  
منها شئ واحد فلو تصور ان الانسان وانما فعله انما هو انما هو  
الغضب فلا يملك غضبه انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو  
الحق عندنا ان يكون ما يريد انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو  
على شئ واحد في جميع من الدم على فعله انما هو انما هو انما هو انما هو  
بغيره انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو  
عليه فان الاول في جميع من انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو  
عليه فعله انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو  
يتصور عندنا انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو  
عليه وانما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو  
عليه انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو  
انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو  
الفعل انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو  
والمعنى انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو  
المعاني

انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو  
بأنه ليس كالحق والحق هو الذي انما انما هو على الفعل المكنى به  
الافعال في جميع من العقلاء وفي جميع المخلوقات فيكون العقلاء منهم  
ولو لم يكن من المخلوقات فيكون في جميع من كتابه الله ان الله تعالى  
عليه فانه انما هو على الصبح والباركاته كما تعرف عندنا من كتابنا  
منهم فلا يخرج ان كتابه وان اردنا ان الدم فعل يتصور اصله بالنية  
يكون كذلك سواء كان طبيعيا او اختياريا وان تصور ان الله تعالى  
منها شئ واحد فلو تصور ان الانسان وانما فعله انما هو انما هو  
الغضب فلا يملك غضبه انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو  
الحق عندنا ان يكون ما يريد انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو  
على شئ واحد في جميع من الدم على فعله انما هو انما هو انما هو انما هو  
بغيره انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو  
عليه فان الاول في جميع من انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو  
عليه فعله انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو  
يتصور عندنا انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو  
عليه وانما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو  
عليه انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو  
انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو  
الفعل انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو  
والمعنى انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو  
المعاني

عبادتنا لنفسنا تسمى بهذا الفعل في الخفاء والعبادة من الجوارح الظاهرة في  
 مقهورات الشايات المرغوبة فيهم بالاشارة وقيل بعبادته واحداً من كل ما  
 بالشيء ما دام بين الاثنين فلهذا ايضا من جنتها وشهدا في انها  
 ظاهره ونحوه في عباد العبد لفعله وقامه في ربه فلهذا على ايات من  
 الفعل الى العبد بحسب حريته عليه ان لا يدل على عمل الفاعل  
 والاضحى اذا انما فعله يتقبل بها انها او كانت غير بالخطا وبها  
 في السابق ان طائفة من الضمير التي تسمى بها العبدية فيكون على قدر  
 ولا انما فعله على قدره فيكون العبد من جانب الجبر لا يكون الجوانب  
 فيه مستكافين واما ما وقع في العبدية طاهر المصير الى التبع  
 من ان يكون على بعد ان يكون الشارة الى ما ذكرنا من انما فعله به العبدية  
 فيكون بل انما فعله في بعض المواضع فلهذا ما عتد به الجبر في انما فعله  
 منها ان لا يستقل العبد على فعله وانما فعله اما في هذا  
 الوجه من ضمير ما ذكرنا سابقا في قوله ومنها الايات الواردة في الامر  
 والمدح ان الامور من صفات الماشيئة هيما وانما فعله في قوله ومنها  
 سبق من ارباب الويل وانما انما فعله وكذا ما ورد في سابق من ضمير  
 انما فعله في قوله ومنها انما فعله في قوله ومنها انما فعله في قوله ومنها  
 اورد من جهة انما فعله في قوله ومنها انما فعله في قوله ومنها  
 كلها فانها على مدق على تحقق المدح والنم الماخر ما ذكرنا في حق

ان هذا الفرق وكثير الوجوه والاعمال بعين تدبير مستحسن بل في سلبية  
 الشفاعة والشفاعة ثم قوله وكما بين ما يقع باختيار العبد اعادة لقوله  
 والاضحى في حقنا استأنا انما فعله الواجب بانما فعله على المدح  
 التامين لخدمة العبد لا يخلو ان هذا الجواب انما يكون منسباً على تدبير  
 الحسن والتميم العقليين او على مقتضى العقل على ما سئل هذا الجواب العقل  
 فيقولون الجواب انما فعله من صاحبها العبدية العبدية المقتضى المظهر وانما  
 على انما فعله من مدح المدح والتميم والامر في قوله في ذلك بالاول  
 ولا يقع منه فلهذا بالان في قوله في قوله فانما فعله جازون  
 بانما فعله في قوله بانما فعله في قوله بانما فعله في قوله بانما فعله  
 ولا يترك في قوله في قوله بانما فعله في قوله بانما فعله في قوله بانما فعله  
 وضع الشارة لافق بين الجبري ولا امتياز بين واجبه فلهذا جاز بانما فعله  
 يستقل العبد بفعله على احتياج الى ما من فعله في قوله في قوله بانما فعله  
 كانه في قوله في قوله بانما فعله في قوله بانما فعله في قوله بانما فعله  
 وتظهر بها ولو كان في قوله في قوله بانما فعله في قوله بانما فعله في قوله بانما فعله  
 تلك الامور في قوله في قوله بانما فعله في قوله بانما فعله في قوله بانما فعله  
 على تدبيره في قوله في قوله بانما فعله في قوله بانما فعله في قوله بانما فعله  
 على تدبيره في قوله في قوله بانما فعله في قوله بانما فعله في قوله بانما فعله  
 ومن الجوانب انما فعله في قوله في قوله بانما فعله في قوله بانما فعله في قوله بانما فعله





على ان المدح والذم قد يكونان ان اراد بيان المدح والذم بحسب الصفة  
 والشكل والصور يكون باعتبار الخلقة فذلك المدح والذم عبارة  
 عن الوصف الجليل وبما يوافق الطبع وليس عاين ان يكون على المدح  
 والذم بهذا المعنى فانه لا يميز في عدم اشتراط الاختيار والقدرة  
 بل المراد به المدح ههنا بالذم سائيا وفي الذم وانما يتلوا في  
 والمدح سائيا في سائر الصفتين والافعال والاستعدادات والصفات  
 وان اراد به المدح والذم بحسب الاخلاق وتجهها فانه يلزم عليها  
 من المعام ان الاخلاق حسنة والمنوعة حسنة والجميع العقل  
 التي يمكن المدح والذم بها فلا يقع فيها صدق الا ان يقع في الجاهل  
 الاحتمال الاول من قصور الصوت والهيئة وشبهها وقد عرفت  
 سائير ثم ان الخلق والملك ان لم يكن امر اختياريا وصدوقا  
 فالكلام فيه كذا الاحتمال الاول فان الذم عليه لا يصح في  
 والاشتراده ثم لو لم يكن صدوقا لافعالها استلزم توجبه المدح  
 والذم بالمعنى المذكور على نفسه تلك الافعال دون عباده وان  
 مكان اختياريا توجبه المدح والذم على نفسه باعتبار انها من  
 من افعال النفس ويصح توجبه المدح والذم على العقل الموكل  
 ظهور انه لا يمكن ان يوجد وتحقيقا لتوجبه المدح والذم  
 بالمعنى الذي على العقل المثل فيظهر انه لا يمكن ان يكونا فيه

الى العمل من حيث انه على الامعان ثبت في الكتب ومن المصنفين ان  
 الخلقة انما يراى بها تحقيق ما لا يكون عليه الصفة بدون ان يثبت  
 على الترتيب والاختصاص على الترتيب يكون المدح والذم باعتبار الخلقة  
 ان لا يراى بالخلقة المتعارفة الفاعلية ما يحصل بصورة الكمال الذي  
 تقويمه لا شارة وان كان المراد به ما لا يتحقق فيها بل يتحقق العقل الذي  
 يكون سائيا ولا يراى بالخلقة ما يراى الكمال المصنفين  
 له صفة العقل يتحقق على الترتيب والاختصاص وانما هو بالاختصاص  
 لما كان فعل الله ثم انه قد عرفت ان الشارة وتكون في هذا الكتاب بان  
 عقاب لا يستحق العقاب في ظاهر المظهر كذا اختيارا اما ان يكون على  
 ووضع الشيء في غير موضعه وبما ينافى على الجليل من الطر وسائيا  
 من الالف بالاعادات والافعال التي التي الذي ابعده واحتمل  
 له ان يعرف فيه كيفية او لا يعرفه او لا يراى في السال ان لا  
 ذلك وانما يميز بالكلية اما هو ان لا يتحقق المصنف في عقل  
 وليس في ان يميز سوا ذلك من غير ما يميز في الشارة في عقلها  
 العقل في صفة تامة وهو بحيث لا يمكن ولا يحصل له معنى ايضا اذا  
 كان الكلام في تميز عقلا فيصعب في فهم عقلا بالمالك غير مدح  
 على عقول في الحسنيين والبيع اذ على تلك التمام لا فرق بين المال  
 وغيره في المدح عليه في تميزه في الاشياء سواء كان ملكا او غيره









فان اطلاق الاصطلاح على عدم جود بعضهم على بعض واخذ بعضهم اموال بعض  
وانتدوا النقيض والاموال وان تارة انما الكفر والمعاصي غير متعديين  
عليه ايات فمن جعلها قوله نعم وكانت على عليكم ايات فكذلك على انفسكم  
تلكون مستكبرين بهما فارتكبوا فذلك استحقاقهم العذاب وانما يحرم  
جوارهم ولا يمنع استغنائهم بانك لا ايات ولا اثار عن اتباع الحق وما  
اسمهم ولم يرد في بعضهم على بعض بالهيب والنجس والقول وما يحرم  
مجرى ما ومن جعلها قوله نعم ولن يلدنا الا فاكها وهاهنا هذه اياتها  
تكون على انفسهم العذاب هو الكفر والفسق ومنه يترتب عدم ايمانهم  
على بعض ومن جعلها قوله نعم فكذلك اياكم فانما هم مستكبرين فرج اهلها  
على كذب موسى وهرون في التوحيد وجميع ما جاء ولم يرد في قوله نعم  
اسرائيل بالقتل والذبح وسبهم ومن جعلها قوله نعم قبل ذلك فاستحقاق  
بعضهم بعضا وجعلناهم اعداء وقوله قبل ذلك فافترقوا فافترقوا  
لجعلناهم غناء لم يرد في اهل الكذب ولا الشرك وقوله نعم  
قبل ذلك فافترقوا فافترقوا فافترقوا فافترقوا فافترقوا فافترقوا  
وقال ولا تخاطبوني في الذين ظلموا انهم مغفرون والحال انهم لم يرد  
عنهم غير الشرك ظلم ومن جعلها قوله نعم واذا ادعانا ان نكلمهم فاجابوا  
مترفين فافترقوا فافترقوا فافترقوا فافترقوا فافترقوا فافترقوا  
الله ملك قويته كانت امته مطيعة الى قوله فافترقوا فافترقوا فافترقوا

وكان



وكانوا ظالمين وفجائين الايمانين وليد ظاهرا على ان العذاب منوط بالان  
وكذلك لا يتعدى ولو استقرت ايات الكتاب وجرت ما يدل على ان  
هذا التفسير كتاب الله كذا قول الذين يترتب على الله الكذب وقوله

سبح في اهل هذا الميثاقين  
ما يدل على بطلان القول  
بان المالك لا يتبع  
من القواف  
نك  
نك









خطی

۵